

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

LUIZ ANTONIO DE BARROS JUNIOR

IBERISMO E AMERICANISMO:
A POLÊMICA DE RICHARD MORSE COM SIMON SCHWARTZMAN.

GUARULHOS

2014

LUIZ ANTONIO DE BARROS JUNIOR

IBERISMO E AMERICANISMO:

A POLÊMICA DE RICHARD MORSE COM SIMON SCHWARTZMAN.

**Dissertação apresentada como requisito para a
obtenção do título de Mestre em Ciências
Sociais pelo Programa de Pós-graduação em da
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade Federal de São Paulo.**

Orientadora: Prof. Dr^a Gabriela Nunes Ferreira.

GUARULHOS

2014

Barros Junior, Luiz Antonio de.

Iberismo e americanismo: a polêmica de Richard Morse com Simon Schwartzman. Guarulhos, 2014.
92 f.

Dissertação de mestrado – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais.

Orientação: Dr.^a Gabriela Nunes Ferreira.

Título em inglês: Iberism and americanism: the polemics of Richard Morse with Simon Schwartzman.

1. Pensamento. 2. América Latina. 3. Iberismo. 4. Americanismo.
I. Nunes Ferreira, Gabriela. II. Iberismo e americanismo.

Linha de pesquisa: Pensamento social, Estado e Ação coletiva.

Apoio: Capes.

Luiz Antonio de Barros Junior

**Título: Iberismo e americanismo: a polêmica de Richard Morse com Simon
Schwartzman.**

Dissertação apresentada como requisito para
obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais
pela Universidade Federal de São Paulo.

Aprovação: ____/____/____

Prof.^a Dr.^a. Gabriela Nunes Ferreira.
Universidade Federal de São Paulo.

Prof.^a Dr.^a. Maria Fernanda Lombardi Fernandes.
Universidade Federal de São Paulo.

Prof.^a Dr.^a. Vera Alves Cepêda.
Universidade Federal de São Carlos.

Prof. Dr. Bernardo Ricupero (suplente).
Universidade de São Paulo.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço à minha família pelo apoio e incentivo não apenas na realização desta pesquisa, mas ao longo dos últimos seis anos, desde os primeiros anos na graduação, pois sem a dedicação e o carinho deles não teria sido possível concluir esta etapa da minha formação. Em especial, aos meus pais, Maria de Fátima e Luiz Antonio; a minha avó Benedita e minha madrinha Maria Aparecida que estiveram sempre presentes ao longo dessa árdua caminhada.

Gostaria também de agradecer à professora Gabriela Ferreira que além de me orientar no desenvolvimento desta pesquisa, tem me acompanhado ao longo de minha curta trajetória acadêmica, me incentivando e corrigindo desde os meus primeiros passos nos projetos de iniciação científica. Agradeço também aos professores: Maria Fernanda Fernandes, Rurion Melo, Carlos Bello e Lindomar Albuquerque, pela convivência e as contribuições profícuas dadas pelas disciplinas que participei. Ao professor Bernardo Ricupero, pela disponibilidade, críticas e contribuições ao longo do processo de qualificação desta dissertação.

Dedico este trabalho também a todos os funcionários e técnicos administrativos da UNIFESP, em especial: Maria Oliveira, Cibele Franco e Daniela Gonçalves, responsáveis pelas secretarias de graduação e pós-graduação de ciências sociais, por seu trabalho muitas vezes silencioso, mas imprescindível para o bom funcionamento dos departamentos e da vida acadêmica na EFLCH.

Agradeço também aos meus queridos amigos: Clarissa Noronha, Paulo Reis, Sarah Toledo, Ana Lúcia Aguiar e Jéssica Rodrigues pela paciência e companhia. Aos demais amigos que tanto enriqueceram a convivência na EFLCH: Arianne Lovo, Carla Carvalho, Carla Nonato, Daniel Peixoto, Jenifer Souza, Juliane Yamanaka, Gabriela Sartori, Lucas Vilela, Natalia Sugiyama, Paula Harumi, Thaís Bernardes e Vinícius Ortigosa. Aos amigos fora do contexto acadêmico que mesmo à distância estiveram comigo: Graziella Almeida e Isabela Firmino. Muito obrigado a todos vocês.

Por fim, agradeço ao Programa de pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo e ao apoio financeiro concedido pela CAPES que viabilizou a minha dedicação exclusiva à integralização da pesquisa.

*A primeira coisa que ele quis foi andar na roda-gigante...
Mamá, disse ele, sou como Deus. Ergui-me aos céus e vi a
cidade de modo que toda Havana estava na minha mente
ao mesmo tempo.*

Richard M. Morse. *The narrowest street.*

RESUMO

A pesquisa realizada procurou demonstrar de que forma a polêmica entre Richard Morse e Simon Schwartzman, ocorrida na revista *Novos Estudos* entre 1988/89, reascendeu um debate entre “americanistas” e “iberistas” sobre os dilemas do Brasil e América Latina quanto aos caminhos possíveis para se chegar à modernidade tal qual ocorrera nas sociedades europeias de capitalismo maduro. Mais que isso, nos propusemos a ir além das argumentações substantivas sobre a questão, buscando discutir as questões epistemológicas que estão em jogo, bem como a visão dos autores em relação à natureza do trabalho intelectual e ao papel do cientista social na sociedade. Dessa forma, a tentativa é a de demonstrar que o diálogo nos revela diferentes “visões de mundo” ou “hermenêuticas”, mas que também aponta para diferentes *approaches* e concepções sobre quais os determinantes da vida social e de que essas dissonâncias quanto à ênfase dada às análises interferem em seus resultados.

Palavras-chave: Pensamento social. América Latina. Iberismo. Americanismo.

ABSTRACT

The research sought to demonstrate how the controversy between Richard Morse and Simon Schwartzman, held in *Novos Estudos* magazine between 1988-89, reignited a debate between “americanists” and “iberists” about the dilemmas of Brazil and Latin America for the possible paths to arrive at modernity as it occurred in European societies of mature capitalism. More than that, we propose to go beyond the substantive arguments on the issue, seeking to discuss the epistemological issues at stake as well as the vision of the authors regarding the nature of intellectual work and the role of the social scientist in the society. Thus, the attempt is to show that the dialogue reveals different “worldviews” or “hermeneutic”, but also points to different approaches and conceptions about what the determinants of social life and that these dissonances as the emphasis interfere with the analysis results.

Keywords: Social thought. Latin America. Iberism. Americanism.

RESUMEN

La investigación trata de demostrar cómo la controversia entre Richard Morse y Simon Schwartzman, celebrada en la revista *Novos Estudos* entre 1988-1990, reavivó el debate entre “americanistas” y “iberistas” sobre los dilemas de Brasil y de América Latina para los posibles caminos para llegar a la modernidad, ya que se produjo en las sociedades europeas del capitalismo maduro. Más que eso, se propone ir más allá de los argumentos de fondo sobre el tema, tratando de discutir los problemas epistemológicos que están en juego, así como la visión de los autores con respecto a la naturaleza del trabajo intelectual y el papel del científico social en la sociedad. Por lo tanto, el intento es mostrar que el diálogo revela diferentes “visiones del mundo” o “hermenêutica”, pero también apunta a diferentes enfoques y concepciones acerca de lo que los determinantes de la vida social y que las disonancias como el énfasis interferir con los resultados del análisis.

Keywords: Pensamiento social. América Latina. Iberism. Americanism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. RICHARD MORSE: UM CAMINHO ALTERNATIVO PARA A MODERNIDADE.	16
2. CONTRAPONTO: O DEBATE ENTRE RICHARD MORSE E SIMON SCHWARTZMAN.	43
a. Americanismo e iberismo ou as linhagens do pensamento político-social.	43
b. Simon Schwartzman e o autoritarismo brasileiro.	48
c. O Cebrap, a <i>Novos Estudos</i> e a polêmica entre Morse e Schwartzman.	56
3. A RECEPÇÃO DA POLÊMICA E A IDENTIDADE LATINO-AMERICANA.	68
a. Notas sobre um debate.	68
b. A identidade latino-americana e a relação com a literatura.	78
CONSIDERAÇÕES FINAIS	85
BIBLIOGRAFIA	88

Introdução

Em primeiro lugar, podemos afirmar que a história da “formação” da América Ibérica é uma resultante da articulação dependente com o mundo ocidental, isto é, originou-se de uma espécie particular de Ocidente e culminou com o desenvolvimento de formas próprias de cultura (Werneck Vianna, 1991). Há, nas interpretações clássicas brasileiras, certa visão da história como um contínuo reiterar dessa “cultura da fundação” (Ricupero, 2008). É esse viés culturalista da história ibero-americana que reascende uma polêmica entre “americanistas” versus “iberistas”.

A posição do Brasil e da América Latina no mundo faz referência a uma condição de *atraso* em relação à modernidade alcançada pelos países de capitalismo maduro. Os americanistas avaliam essa questão do *atraso* brasileiro e latino-americano em função da persistência de uma herança ibérica na “formação”. Enquanto os iberistas entendem a “formação” como um elemento de determinação cultural que se impõe aos indivíduos e às suas circunstâncias.

Entendemos que compreender essas diferentes posições abre o caminho para a reflexão sobre a modernidade e a questão da identidade latino-americana. Nesse percurso, *O espelho de Próspero*, do historiador norte-americano Richard Morse, constitui um passo a mais na paixão latino-americanista que une autores como Ruben Darío, José Martí, José Enrique Rodó, José Carlos Mariátegui, Manoel Bomfim, Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre – toda uma *linhagem* a conceber uma “outra” América como um espaço fantástico, refletido pelo contraste com os Estados Unidos (Monteiro, 2009). Assim, o espelho norte-americano refunda o cenário shakespeariano, retomado como alegoria na obra morsiana¹.

¹ Para Morse a Ibero-América era um espelho no qual a Anglo-América deveria se espelhar. O espelho de Próspero remete à peça *A tempestade* de Shakespeare, cuja trama revela o encontro de Próspero – rei de Milão, personagem central – com habitantes de uma ilha perdida. Próspero reconhece os habitantes nativos da ilha como pessoas selvagens, fora do mundo (imundas). Na obra de Morse, a Anglo-América assume esse papel de Próspero ao deparar-se com as sociedades ibero-americanas, dado o distanciamento cultural entre uma matriz moderna e a matriz tradicional. É nesse contraste que o historiador norte-americano centraliza a sua discussão.

Na metáfora especular, Morse propunha uma inversão radical da relação de dependência. A aposta do autor centrava-se numa sociedade desviante em relação àqueles pactos tradicionais da modernidade ocidental. Um futuro alternativo era deslumbrado na crença em um passado singular e promissor, na possibilidade de que a periferia ganhasse foros de centro criador. Em resposta a essa posição, Simon Schwartzman criticou duramente o *Espelho de Próspero* promovendo num intenso debate ocorrido na revista *Novos Estudos* entre 1988 e 1989.

Defendemos, no entanto, que essa polêmica não se resume a um enfrentamento meramente teórico-argumentativo. No diálogo entre os autores, nota-se uma oposição epistemológica, ou seja, sobre maneiras distintas de se conceber o trabalho intelectual e o papel do cientista social no quadro de crise da América Latina. Enquanto Morse estava preocupado com a sociabilidade cotidiana e com a história das mentalidades, elaborando uma exposição ensaística; Schwartzman buscava compreender as instituições em uma abordagem mais “prática”.

Nesse sentido, o objetivo desse trabalho é revisitar essa polêmica, sob a luz das categorias de “americanismo” e “iberismo”, buscando compreender como essas interpretações contribuíram para o enriquecimento da fortuna crítica sobre os diferentes caminhos para a modernidade, porém tomando como pressuposto que a inteligibilidade do debate se dá na compreensão das diferentes concepções de mundo e dos *approaches* teóricos mobilizados pelos autores, pois neste caso os aspectos substantivos têm relação com a forma e com as concepções dos autores sobre os determinantes da vida social, para além dos aspectos compreensivos e normativos.

A estrutura da tese está organizada em três capítulos. No primeiro, propomos uma discussão sobre a obra de Morse, pois entendemos que o debate com Schwartzman se dá em uma reação ao *Espelho de Próspero* e as categorias mobilizadas pelo historiador norte-americano. Nesse sentido, trataremos inicialmente sobre a inserção de Morse na historiografia norte-americana, dando ênfase a sua crítica ao *establishment* acadêmico, buscando na sua trajetória e em suas influências teóricas aquilo que ele entende por caminho “alternativo” para modernidade.

Além disso, faz-se necessário um atento resgate de seus primeiros trabalhos, tais como *the Heritage of Latin America* e *Formação Histórica de São Paulo*, pois neles

estão contidos pressupostos valiosos que seriam reelaborados ou melhor desenvolvidos no *Espelho de Próspero* e em suas obras de maturidade. Nesse ponto, interessa-nos ressaltar as continuidades e descontinuidades dessas obras, mostrando que embora Morse possuísse alguns *insights* primários na juventude, seu pensamento em torno das questões culturais latino-americanas não esteve engessado e foi se complementando ao longo do tempo.

No segundo capítulo, nosso objetivo é circunstanciar temporalmente os termos “americanismo” e “iberismo”. Intentamos justificar a utilização dessas categorias para organizar o debate intelectual, distinguindo-as de expressões como “idealismo constitucional” e “idealismo orgânico”, dado que a reflexão morsiana ocorre numa chave culturalista e tem como foco a discussão de um modelo civilizacional que tem origem no mundo ibérico e, além disso, considerando que Morse trata esses modelos ou “opções” civilizacionais como pares dicotômicos. Não está, portanto, teorizando sobre a relação entre Estado e sociedade ou sobre os elementos político-econômicos ou institucionais, mas envolvido no resgate de elementos da mentalidade ibérica e sua permanência na América Latina.

Além disso, cabe-nos ainda apresentar Simon Schwartzman, o interlocutor da polêmica, buscando compreender as suas posições sobre as origens das mazelas ou do autoritarismo brasileiro e sua visão sobre São Paulo. Curioso notar que assim como Morse, Schwartzman também dá atenção especial à cidade de São Paulo no processo de desenvolvimento histórico do país, embora eles estejam refletindo a partir de enfoques distintos. Ainda no segundo capítulo, sumariamente trataremos do veículo dessas publicações que foi a revista *Novos Estudos* e, posteriormente, entramos na discussão substantiva e no embate dos autores tentando destacar os seus principais pontos e contextualizado suas posições quanto à natureza do trabalho intelectual e sobre as possibilidades de se galgar a modernidade na América Latina e no Brasil.

Por último, no terceiro capítulo, inicialmente destacaremos as principais reações ao debate, seu alcance para o pensamento social na América Latina e como os comentadores assimilaram essas diferentes “visões de mundo”, diferentes “relações com a tradição” ou essas diferentes “hermenêuticas”. Num segundo momento, nos propomos a analisar como Morse trabalha com a questão da identidade latino-americana no

diálogo entre história e literatura e de que maneira o tratamento dado pelo autor no contraste entre as ciências sociais institucionalizadas e o *boom* literário ilumina as suas escolhas epistemológicas, sua visão sobre quais são os determinantes da vida social e as suas posições frente ao papel do cientista social e do intelectual nessa busca pela identidade latino-americana e por um caminho alternativo de modernidade.

Por conseguinte, entendemos que a literatura para Morse não opera apenas como um instrumento de exemplificação ou demonstração dos dilemas locais e do futuro latino-americano. Ao dar ênfase às ideias na longa duração, Morse defende que a literatura contém o verdadeiro segredo da história. É, portanto, por meio da análise literária que o historiador poderia compreender aquilo que a análise documental não podia oferecer, isto é, o significado profundo dos acontecimentos, que apenas com a “imaginação”, relacionada à outra forma de análise, seria possível compreender. Nesse sentido, tentaremos esmiuçar ao que conduz o modelo historiográfico e político morsiano que em última instância, define-se como a busca pela desconstrução americana do logocentrismo ocidental.

1. Richard Morse: um caminho alternativo para a modernidade.

Richard McGee Morse nasceu em 1922, em Summit, Nova Jersey, nos Estados Unidos. Iniciou seus estudos na Universidade de Princeton em 1939. Durante a pós-graduação, na Universidade de Columbia, desenvolveu uma pesquisa sobre a formação da cidade de São Paulo. Morse conhecia a cidade desde 1941, mas apenas em 1947 desembarcou no Brasil com o propósito de estudá-la. Lecionou em Columbia em 1949; Yale, em 1962. Também atuou como representante da Fundação Ford no Brasil durante os anos 1970 e foi secretário do Programa para a América Latina do Wilson Center, em 1984. Dentre suas publicações destacam-se *Formação Histórica de São Paulo* (1970), *O espelho de Próspero* (1988) e *A volta de McLuhanaíma* (1990). Faleceu em 2001, no Haiti.

Richard Morse pertence a uma categoria de pesquisadores estrangeiros que se debruçaram sobre os temas brasileiros. Numa perspectiva abrangente, poderíamos enquadrá-lo como um autor “latino-americanista”. O interesse do jovem Morse pelos temas latino-americanos remonta aos anos 1940, quando o então estudante de Princeton viaja a Cuba. Num trecho de uma entrevista concedida em 1989, nota-se que a experiência obtida durante a viagem afetou profundamente o jovem pesquisador. A partir de então, a comparação entre o “exagero emocional” cubano e a “racionalidade premeditada” norte-americana começou a ganhar importância nas reflexões por ele conduzidas (MONTEIRO, 2009, p. 354-5).

As primeiras pesquisas de Morse versaram sobre o tema das cidades. Quando escolheu como objeto de sua tese de doutoramento a cidade de São Paulo, intentava compreender como os valores e as expressões de vida se modificavam no contexto específico do processo de metropolização. É nesse período que é possível identificar qual era o ponto central de suas preocupações teóricas. Em linhas gerais, tratava de discutir sobre o binômio localismo e cosmopolitismo. Preocupava-se com a possibilidade de que o elemento local pudesse se projetar a partir de uma relação dialética com suas próprias tradições, nesse sentido a universalização careceria de um cuidado por aquilo que remete às raízes locais.

A predileção pelo tema das cidades e as questões urbanas foram constantes ao longo de sua trajetória e produção intelectual, em especial no que se refere à história latino-americana. O “ideal urbano” de Morse possuía contornos comunitários, mas o aspecto mais importante era a crença em um “desenvolvimento inclusivo” e na “entrega individual, sem qualquer fissura, ao projeto coletivo.”. Em outros termos, o autor norte-americano acreditava que a vontade coletiva e as vontades individuais poderiam ser mescladas em “única potência” (MONTEIRO, 2009, p. 356). Essa ideia é fundamental para a compreensão de *O espelho de Próspero: cultura e ideias nas Américas*, obra publicada originalmente em 1982, no México; em 1988 no Brasil.

Em *O espelho de Próspero*, Morse sugere uma inversão do espelho no qual os Estados Unidos são tomados como um modelo. Há um nuance crítico do autor em relação a sua própria cultura. Morse chama atenção para as peculiaridades da tradição Ibérica, que teria tomado um caminho diverso dos demais países da Europa Ocidental. Trata-se de apontar para a existência de “outro” modelo civilizacional, onde o individualismo não é característica preponderante e se aposta no aparato do Estado para possibilidade de efetivação da “vontade geral” dos cidadãos. Assim, a sociedade ibero-americana se molda na inversão dos valores basilares da sociedade anglo-americana, observando-se uma mudança quanto à sociabilidade cotidiana e o próprio pacto político que não se adequa ao modelo democrático tradicional norte-americano.

Em certo sentido, ao chamar a atenção às outras tradições que emergiram na modernidade, em via alternativa à Europa Ocidental, Morse está também em diálogo com seus contemporâneos e debate com a ideologia da “comunhão americana”. Na verdade, parecem existir “duas Américas”, como “extensões de duas Europas”, distinguindo a Península Ibérica do “resto” do continente europeu (MONTEIRO, 2006, p. 358).

De maneira ampla, o historiador trabalha ao longo da obra *Espelho de Próspero* com a ideia de que a América ibérica é genuinamente latino-americana, mas ao mesmo tempo, carrega consigo elementos universais. Isto é, constitui em si mesma uma civilização com uma cultura política própria, mas que ao mesmo tempo detém um caráter de discurso político universal. Além disso, Morse chama a atenção para o fato de

que as respostas para o futuro da civilização moderna não viriam do centro, mas sim da “periferia” até então ignorada.

Outro aspecto pertinente da obra morsiana diz respeito a sua crítica à produção científica e ao ambiente acadêmico dos Estados Unidos, integrando junto com “Adorno e com uma linhagem ilustre de norte-americanos”, críticos de sua própria cultura, um “estilo de pensamento” marcado sobretudo pela autoironia e o privilégio do ensaio na exposição de suas hipóteses teóricas. (MONTEIRO, 2009, p. 361-2).

Cabe dizer que a inteligibilidade do legado intelectual morsiano passa por uma criteriosa reflexão sobre os elementos de sua biografia. As experiências do historiador na América Latina e suas escolhas de vida impactaram sobremaneira em sua forma de conduzir seu trabalho intelectual e seu pensamento sobre as sociedades modernas. Suas relações não eram estritamente acadêmicas, foram mais enraizadas, uma vez que sua própria esposa era natural do Haiti e este foi o país no qual residiu após a aposentadoria nos anos 1980.

Ao longo deste capítulo procuraremos discutir cinco pontos específicos sobre Richard Morse. O primeiro diz respeito a sua inserção na historiografia norte-americana sobre a América Latina, para compreendermos melhor suas críticas à Academia e a sua própria cultura. Os segundo e terceiro pontos irão discutir duas obras da juventude de Morse, *Formação Histórica de São Paulo* (1958, reeditado em 1970) e o ensaio *The heritage of Latin America* (1964), pois ambos contêm esboços de ideias e noções que seriam rediscutidas ou reelaboradas em suas obras de maturidade. O quarto ponto intenta tratar com maior atenção aquela que é considerada a sua principal obra, *O Espelho de Próspero*, citado de forma preliminar nesta apresentação. Finalmente, o último ponto busca descrever alguns elementos da experiência do autor na América Latina e no Brasil que possam contribuir na compreensão de seu pensamento.

*

O interesse dos norte-americanos pela América Latina durante um bom período era composto por “uma mescla entre violência e diplomacia”, tendo como a sua máxima

expressão a conhecida Doutrina Monroe, base da política externa dos Estados Unidos no século XIX. Os escritos de Richard Morse são posteriores, datam de uma época definida pela “política da boa vizinhança” de Franklin D. Roosevelt (MONTEIRO, 2009, p. 354).

Dentro desse contexto, Morse foi um autor que além de escrever sobre a América Latina, esteve sempre envolvido com as questões latinas. O foco de seus interesses teóricos mais gerais era a “história das ideias” latino-americanas; além disso, o historiador também tratou com atenção das questões de estilo ao longo de sua reflexão intelectual.

As influências de Morse inicialmente passam por Weber, na compreensão das características do Estado latino-americano, identificando-o com o Estado patrimonialista. Já no *Espelho de Próspero* há uma forte referência aos escritos da Escola de Frankfurt. E, na questão do reconhecimento de uma “outra” tradição ressoam trabalhos de Foucault e Dumont. O fundamental é que há uma “revalorização do mítico” como “forma de conhecimento e vida”, no mesmo patamar do conhecimento científico, o que procuraremos tratar mais adiante (TENORIO, 1989, p. 119-120).

Podemos afirmar que Morse foi um dos primeiros intelectuais dos Estados Unidos a se mostrar desiludido com o “espírito modernizador”, passando a integrar certo “liberalismo pós-moderno” da historiografia norte-americana. O autor foi um crítico da atividade intelectual nos Estados Unidos e dedicou uma parte de suas análises à “crítica ao *american way*” (TENORIO, 1989, p. 104).

Para Morse, há dois tipos de produção do pensamento latino-americano. O primeiro diz respeito aos “intelectuais” de forma geral, como os escritores e livre pensadores; já o segundo grupo nos remete aos cientistas sociais oriundos das universidades. As ciências sociais se preocupam com as grandes transformações socioeconômicas e culturais. Nos escritores, segundo Morse, encontramos uma produção de conhecimento que está preocupada com a resistência à mudança. De forma geral, essa preocupação com a resistência dos elementos de caráter tradicional nas sociedades inseridas em contextos de processos de industrialização também está no centro das reflexões dos ditos *latin americanists*.

Assim, é a partir dessa cisão que talvez possamos inferir a origem de diferentes visões sobre a América Latina. Mais que isso, em relação à ideia de “civilização” ou “não-civilização”, “nova ideologia” ou “não-ideologia” latino-americana (TENORIO, 1989, p. 106). E, conseqüentemente, a respeito da produção autóctone das ideias ou da reprodução do conhecimento que era produzido no Ocidente. Nesse sentido, Morse claramente crê que a América Latina constitui em si mesma uma civilização com ideais e uma cultura própria.

Outra questão pertinente da crítica morsiana diz respeito às teorias da modernização, em especial no que toca a certo determinismo cultural e ideológico que de alguma forma condenavam a herança histórica latino-americana. Os Estados Unidos eram tomados como modelo da modernidade e a própria produção intelectual estava imersa nesse contexto. Durante a década de 1950, havia um entusiasmo com o país e, conseqüentemente, a condenação da herança latino-americana. Morse, a princípio, não ficou alheio às interpretações que admitiam o fardo histórico das raízes ibéricas na América Latina.

Ainda na primeira metade da década de 1960 era inimaginável que algum pesquisador ambientado ao meio intelectual norte-americano fosse sustentar uma hipótese sobre a queda da “liderança filosófica, política e econômica do *logos* modernizador”. Somente décadas mais tarde, Morse defenderia a existência de “um *logos* latino-americano” como um elemento intermediário ao propriamente ocidental (TENORIO, 1989, p. 108).

O que destaca a obra morsiana na historiografia norte-americana da América Latina é seu caráter crítico frente ao cientificismo das ciências humanas norte-americanas. Essa posição ganhou contornos mais expressivos, pois Morse esteve em contato com leituras que não eram comuns aos de seus pares. Vale acrescentar, no entanto, que o historiador não rompeu completamente com os paradigmas da sociologia ou historiografia. Na verdade, o que fez foi propor “um exercício de especulação heterodoxo, mas ‘academicamente’ guiado”, apontando para a existência de uma “crise paradigmática” na produção acadêmica do conhecimento (TENORIO, 1989, p. 108).

Na visão de Morse, a crítica ao positivismo das ciências não sugere, a rigor, um rompimento. Mas trata-se de mostrar que há outro caminho possível e necessário para a

constituição de uma nova ideologia na América Latina. A vanguarda do pensamento latino-americano seria composta, não por escritores ou cientistas, mas por elementos interdisciplinares, que por sua maleabilidade estariam mais aptos a fornecerem um discurso universal. A literatura, portanto, seria o espaço ideal para o surgimento de uma nova ideologia.

Em última instância, a defesa de Morse é para que literatura e arte adquirissem novos valores epistemológicos. Nesse sentido, houve uma evolução teórica fundamental, pois não se trata de dissolver ou substituir os constructos científicos clássicos das ciências sociais, mas, de alguma forma, deixá-los se contagiarem pelas noções literárias e artísticas. Movimentos literários como o realismo mágico cumpriram o papel de preencher lacunas, funcionando como uma ferramenta preciosa para a análise social.

Podemos afirmar que Richard Morse está situado na historiografia norte-americana sobre a América Latina ao lado de uma genealogia de autores que rejeita a “cisão entre vida acadêmica e vida intelectual”, sustentando uma posição crítica da vida e da atuação acadêmica. Nesse sentido, Morse conserva a predileção pelo ensaio, embora reconheça que a reflexão sobre a sociedade e a produção de conhecimento tenha se transformado, sobretudo após a institucionalização das ciências sociais e a formalização da produção acadêmica. Por fim, embora Morse tenha sido “parte integrante do *establishment* acadêmico”, ele “não escondia sua nostalgia por tempos passados.” (OLIVEIRA, 1991, p. 38-9).

*

O interesse de Morse pelos estudos latino-americanos foi favorecido pelos contatos pessoais que o autor estabeleceu em Princeton; em especial, foi marcante o encontro com dois professores espanhóis: Américo Castro e Augusto Centeno. Ambos ofereceram elementos para que o jovem Morse pudesse pensar sobre a cultura ibérica. A lição mais significativa desses mestres talvez tenha sido a ideia de que cultura hispânica não era algo menor, fruto de um atraso civilizacional ou da decadência. Como se pode notar nas palavras de Morse sobre Centeno:

“Era, naturalmente, sempre pouco contrário ao estabelecido, e particularmente avesso à institucionalização do saber, da organização da cultura sob rótulos nacionais... Era um espanhol que conhecia muito bem a literatura europeia, lia russo, falava com fluência dos romances de Dostoiévski e Tolstói” (*apud.* MEIHY, 2010, p. 38).

Em Columbia, Morse foi orientado pelo professor Frank Tannenbaum, interessado nas questões latino-americanas, em especiais as mexicanas. Cabe dizer que a metodologia de trabalho de Tannenbaum adequava-se ao modelo preferido por Morse, uma vez que se utilizava da literatura como instrumento para a compreensão dos contextos sociais. Tannenbaum também era um intelectual bem relacionado, amigo de Gilberto Freyre, do peruano Jorge Basadre, do mexicano Silvio Zavala. É daí que Morse apreende o “valor das trocas pessoais, das amizades e sobretudo do respeito intelectual” (MEIHY, 2010, 39).

Em 1947, Morse se candidata a uma bolsa na América Latina e vem a São Paulo buscando compreender se a capital paulistana constituía “uma Chicago da América do Sul” ou de outro gênero urbano, através de uma proposta de reconstrução histórica da cidade. A sua orientação teórica estava ancorada em modelos de Lewis Mumford, nos quais a “história urbana só faz sentido para a civilização da cidade”, onde tudo começa com “o espírito urbano”. (MEIHY, 2010, p. 40).

Outra influência veio de Robert Redfield, que mantinha uma preocupação com a polaridade comunidade e sociedade. A ideia do livro de Morse era indicar na metrópole o potencial de restauração da ideia de comunidade. O texto sobre São Paulo, nas palavras de Morse, não tratava de questões comuns aos estudos urbanos da época. Ele intentava elaborar uma análise mais humanística na comparação com a metodologia norte-americana. O que chamava a atenção do historiador era o “espírito de solidariedade grupal das corporações e círculos” algo que se distanciava do formalismo da intelectualidade norte-americana (MEIHY, 2010, p. 40-1).

Com a publicação de *Formação histórica de São Paulo: de comunidade a metrópole*, Morse começa a se posicionar em relação à questão sobre a herança ibérica. Houve um refinamento da ideia já desenvolvida de “civilização latino-americana”. A América Latina era vista por Morse como um local de assimilação cultural, mas ao mesmo tempo era o ambiente da denominada “civilização ibero-americana”, pois havia aqui um processo sucessivo de fusão entre valores próprios e adaptados, resultando

numa personalidade genuinamente latino-americana. Para Morse, não há uma definição precisa de civilização, a abrangência do conceito é “essencialmente vaga”. Na visão morsiana, é o caráter “genérico” do conceito que o torna útil, como base para a reflexão sobre o “mundo latino, ibérico, latino-americano”. Esse tema será retomado mais adiante. (MEIHY, 2010, p. 42).

O que Morse tentava valorizar era a noção integrativa de cultura, ou seja, uma visão histórica da América Latina em seu conjunto, pois o autor prefere estabelecer relações que ultrapassem as barreiras nacionais. Nesse sentido, o autor critica a exacerbada tendência à especialização. Na visão de Morse, o profissionalismo decorrente da especialização tomado com valor abusivo fez com que os pesquisadores perdessem a paixão. Anteriormente os latino-americanistas eram amadores, mas amadores no sentido de amantes. “Era uma coisa séria, mas não era solene.” (*apud*. MEIHY, 2010, p. 43). Assim, a especialização fragmentou a América Latina. No entanto, a pretensão do historiador era justamente inversa, isto é, buscava a integração da América Latina como uma parte da história mundial, nesse sentido a especialização dificultou essa visão de conjunto.

O entendimento do pensamento morsiano parte das experiências pessoais do autor, superando os limites do âmbito acadêmico ou cultural norte-americano. A valorização do mundo latino se confunde com os fatos ocorridos na vida pessoal de Morse, cuja formação intelectual corroborou para a compreensão do continente latino-americano baseado na formação ibérica e, por conseguinte, das diferenças entre o local e o universal.

Ao escolher a cidade de São Paulo como objeto de sua reflexão, Morse não pretendia valorizar o aspecto local em si mesmo ou apresentá-lo como particular. A questão era “justificar no todo a variação que daria dinâmica à vida.” O estudo sobre São Paulo dava ênfase a uma América Latina em seu conjunto, baseada no projeto histórico que está alicerçado na cultura ibérica. Não busca as especificidades, mas sim as tensões existentes a partir do desenvolvimento do continente como um todo. Esse é um traço fundamental para compreender o pensamento morsiano e o sentido de suas obras subsequentes. É por essa razão que Morse rejeitava a ideia de brasilianismo, pois a especialização se dava na fragmentação do conjunto cultural da América Latina. E, além disso, trata-se da “quebra de recursos metodológicos de percepção acadêmica de mundo” (MEIHY, 2010, p. 45).

*

A obra *Da comunidade à metrópole: a biografia de São Paulo*, publicada em 1954 e reeditada em 1970 com o título de *Formação histórica de São Paulo: de comunidade à metrópole*, foi um trabalho publicado pelo jovem Richard Morse após sua passagem por São Paulo, apresentado como tese de doutoramento na Universidade de Columbia, em 1952. Na tese, Morse trata da evolução urbana da capital paulista, revisitando a história de São Paulo desde a sua fundação, utilizando-se das mais variadas fontes, desde documentos oficiais, da literatura aos trabalhos científicos, e todo material que o ajudasse a captar os nuances da vida na cidade, buscando o entendimento dessa história para “além dos limites físicos mais imediatos”, nas raízes de uma região em seu contexto global.

Quando Morse esteve em São Paulo em 1947, a cidade estava vivenciando um pleno processo de urbanização, ancorado na industrialização que se intensificava na capital paulista. Com apoio do capital externo, especialmente dos Estados Unidos, a indústria automobilística estava em franco crescimento, assim como as novas rodovias que eram construídas para conectar a cidade aos portos e ao interior sem depender do sistema ferroviário do final do séc. XIX. Mesmo assim, era um cenário ainda distante daquele que Morse conhecia em Nova York, pois até aquela época, segundo Morse, São Paulo ainda mantinha áreas não construídas, não se caracterizando como uma “selva de asfalto”, como se poderia observar na ilha de Manhattan, dado seu adensamento.

No estudo sobre São Paulo, o objetivo de Morse não era o de compreender a evolução urbana sob a perspectiva da materialidade de seu desenvolvimento, mas o de entender como uma pequena vila deslocada do sistema colonial português transformava-se na mais importante metrópole industrial capitalista latino-americana. A análise centrava na descrição de como essa transformação foi possível e em que medida a chamada “cultura urbana” ou “mentalidade” paulista foi se ressignificando ao longo do tempo a ponto de amparar essa intensa transformação.

Na visão do historiador norte-americano, o fenômeno da urbanização não poderia dar ênfase apenas ao surto cafeeiro. Era necessário entender o processo na longa

duração e discutir a vida na cidade. Nesse ponto, nota-se nitidamente a influência da orientação do antropólogo austro-americano Frank Tannenbaum (1893-1969) sobre o fato de que para se conhecer um lugar faz-se necessário “conversar com quem é do local, experimentar a cidade, ler a sua literatura, e nunca ficar apenas na produção dos *scholars* norte-americanos” (*apud.* CASTRO, 2010, p. 6).

Ao tratar das características da vida em São Paulo, Morse utiliza o termo “comunidade”, porém não se trata de uma discussão conceitual do binômio comunidade-metrópole, o termo simplesmente aponta para um modo de vida da cidade nos anos de 1822. O seu tamanho reduzido, o relativo isolamento e o “paroquialismo”, além de certa “unidade espiritual” eram fatos que colaboravam para a formação de um “espírito de comunidade” ou “modo de vida corporativo”, embora não se pudesse concluir que se tratava de um padrão comunalista tal qual uma “solidariedade mecânica”, pois, segundo Morse, as relações entre as pessoas eram marcadas por alguma instabilidade que enfraquecia essa “ideia de comunidade”.²

Em alguma medida, havia uma autonomia de São Paulo em relação a Portugal que contribuía para que esse sentimento de comunidade fosse um fator fundamental na constituição de um *ethos* paulista. Além disso, o norte-americano argumenta que a cultura do café, embora seja uma produção agrícola, era uma atividade urbana. Isso se explica pelo fato de que as propriedades eram localizadas próximas da cidade, permitindo que tanto a agricultura quanto os negócios comerciais e políticos fossem alternadamente desenvolvidos na cidade de São Paulo.

Ainda sobre o tema da comunidade, o historiador ressalta que seu estudo pretendia tratar “das origens e do crescimento de uma cidade”. O foco da análise, portanto, discutia as transformações, mas não buscava descrever um padrão de transformação, como era comum à época, na própria academia norte-americana com estudos urbanos publicados pela Escola Sociológica de Chicago. Morse reconhecia os trabalhos de seus contemporâneos, mas estava, segundo ele, atento às especificidades da cidade, partindo de uma observação histórica e das configurações internas que refletiam

² Para Ana Cláudia Veiga de Castro, 2010, p. 9-10, Richard Morse já mobilizava essa ideia de comunidade na São Paulo seiscentista em sua tese de mestrado, *São Paulo: The Early Years*, de 1947. Essa abordagem estava parcialmente desenvolvida quando Morse reconstrói a “vida urbana” da vila de Piratininga, descrevendo o funcionamento da vida política, da economia e das tentativas de implementar culturas agrícolas na região.

certa urbanização. Para Morse, a reconstituição da vida na cidade em termos mentais, intelectuais e culturais era fundamental para entender a metropolização. O historiador afirma que enquanto alguns estudos sobre a metrópole estão preocupados com os efeitos da industrialização e da urbanização das cidades, o seu estudo trabalha na chave do crescimento de uma cidade ao longo de um século e meio.

Como dissemos, a história de uma mentalidade urbana que Morse tenta reconstruir começa a se formar ainda na comunidade, duas décadas antes do *boom* cafeeiro. No entanto, na visão morsiana, o momento peremptório da transformação se deu com o movimento romântico. Para o norte-americano, os romancistas podiam fornecer a “visão do significado” e “espírito da cidade”. Nesse ponto, os *insights* literários mobilizados pelo historiador são fundamentais, pois “as discussões da literatura estão subordinadas à contribuição funcional para a recuperação dos “saberes locais”” da cidade tornando-se fundamento de uma nova política na cidade industrial. O autor interessa a Morse enquanto “etnógrafo imaginativo” (BORGES, p. 103).³ O tratamento dado a esse material literário intentava compreender o que a sua forma poderia revelar sobre a cidade e qual era o *ethos* da sociedade em questão.⁴

É nesse instante que o personagem tem como papel sintetizar uma época, operando concomitantemente como ator e intérprete. Para Morse, era o caso de Álvares de Azevedo (1831-1852), pois ele carregava consigo todos os termos de sua época, exprimindo a transformação pela qual a cidade passaria após a chegada da Academia de Direito, da imprensa, e certa incorporação político-institucional ao Estado nacional. A chegada do café a São Paulo, ainda produzido com mão-de-obra escrava, de quem os estudantes de Direito teriam papel na libertação, simbolizando a abertura que a cidade viveria nos anos subsequentes (CASTRO, 2010, p. 15).

³ Para Dain Borges (nota 12, p. 113), Morse entendia que em metrópoles policêntricas um observador não seria capaz de investigá-la em todas as suas zonas. Nesses casos, quando a observação e a etnografia convencional foram perdidas, o artista se tornaria ainda mais importante como uma fonte de *insights*.

⁴ Essa abordagem tinha referência em Antônio Cândido, especialmente em *Formação da literatura brasileira*. Morse busca compreender momentos decisivos da história cidade, reconstruindo o caminho de “formação” da metrópole. Esse entendimento de um “processo formativo” da cidade São Paulo era necessário para a própria compreensão da modernização do país. O título de 1970, *Formação histórica de São Paulo*, resgata uma tradição intelectual no pensamento social e político brasileiro iniciada nos anos de 1930, cuja marca expressiva era sua forma ensaística, curiosamente assumida pelo norte-americano ao longo de sua obra.

Mais adiante, Morse não indica que São Paulo se transformou em metrópole em meados de 1890. Porém, sustenta que já estavam ali todos os elementos que a transformariam em metrópole: o positivismo, a expansão econômica baseada na mão-de-obra livre, a expansão urbana, decorrente do crescimento populacional. Todavia, eram também estes elementos que determinariam os limites dessas transformações.

É na análise do período republicano que Morse trata do processo de metropolização em seu curso. Se o romantismo forneceu as respostas para o final do século XIX, na década de 1920, era o modernismo a partir de Mário de Andrade (1893-1945) que cumpria essa função. Na relação entre o modernismo e a vida urbana, a literatura se utiliza da temática urbana; a vida urbana, por sua vez, pode produzir uma arte moderna. Trata-se de um “argumento em espiral”, cada parte analisada auxilia na compreensão do todo, mas não como uma somatória das partes, a ligação entre elas é de caráter orgânica, pois pertencem ao mesmo argumento. Assim, Morse argumenta que havia um sentido de comunidade intelectual na cidade em suas diferentes situações históricas (CASTRO, 2010, p. 16-7).

Morse via a cidade de São Paulo distinta das cidades norte-americanas. A combinação entre as ordens patriarcais e industriais resultava numa configuração complexa e apontava para um rumo incerto. Para ele, a expansão paulistana se deu radialmente num “surto de indisciplina energia”, com residências e indústrias espalhando-se ao acaso no mesmo espaço. Nesse sentido, o norte-americano sustenta que a cidade parecia ter escolhido outra via de desenvolvimento.

Aqui Morse já esboçava seu ponto de vista acerca do lugar da cultura ibero-americana no mundo ocidental como forma de reflexão sobre *outra* modernidade. Não era apenas um caso de “exceção”, mesmo que a industrialização caminhasse desde o século XIX. São Paulo, para ele, era um exemplo da metrópole latino-americana por excelência. Morse argumenta que a cidade deveria ser compreendida a partir de seus próprios termos, de uma cultura urbana que era genuinamente paulistana, pois na sua especificidade, a cidade apresentava ao mundo uma via alternativa de modernização

enquanto metrópole latino-americana⁵. Todavia, essa temática não foi amplamente discutida, tal como ocorreria em textos da maturidade do autor.

Morse, portanto, constroi sua análise no cruzamento daquilo que assimila da história, das artes e da literatura de São Paulo. O que o distingue de seus contemporâneos é o fato de que busca um entendimento do processo histórico pelo modo como se configuram os intercâmbios culturais, no encontro entre culturas e contextos, nas permanências e rupturas das ideias e temáticas. A obra, tida como um clássico sobre São Paulo, foi definida à época por Florestan Fernandes como uma “história cultural”, e por Fernando Henrique Cardoso como uma obra livre de ser circunscrita numa chave determinista uma vez que percebia os “desajustes da metrópole”, devido a “seu ritmo desigual de crescimento e transformação” (*apud* Castro, 2013, p. 184).

A história de uma cidade latino-americana que embora fosse constituída por um *ethos* ibérico e católico se transformava em uma metrópole industrial capitalista. Esse *ethos* ibérico aparece como uma forma de resistência ao desenvolvimento capitalista, como característica dos países ibéricos. Dessa forma, a história da cidade de São Paulo estaria inserida no contexto de uma tradição ibérica. Em outros termos, a cidade deveria ser entendida antes como parte de uma tradição específica para, então, ser compreendida como uma metrópole industrial. A abordagem morsiana, portanto, procurou unir esse *ethos* ao processo de desenvolvimento metropolitano, atenuando incompatibilidades e realçando as interações entre ambos, constituindo forma particular de compreensão da cidade.

Cabe ainda ressaltar a ideia de que a modernização não pode ser uma ordem imposta sem uma transformação de uma mentalidade que se constituiu ao longo dos séculos. Na medida em que a comunidade paulistana permaneceu com características que não correspondiam às cidades modernas capitalistas, o sucesso da indústria paulistana poderia ser determinado por uma configuração que manteve sua relação com

⁵ São temas discutidos especialmente na edição de 1970, quando Morse acrescenta uma nova introdução e dois capítulos, um inicial e final: “Antecedentes” e “Ecologia, sociedade e Cultura: reconsideração de alguns temas (1968)” (Morse, 1970, p. 7-24, 27-38, 379-417).

à tradição sociocultural ibérica, fazendo de São Paulo um exemplo de cidade latino-americana para o mundo.

Assim, a compreensão de Morse sobre a evolução urbana de São Paulo se deu pela análise dos períodos históricos e como a estrutura social e urbana se modificava a cada novo movimento, não importando aqui uma descrição cronológica ou natural do desenvolvimento local. Apoiando-se nos movimentos literários, no papel do Romantismo e Modernismo na síntese da experiência urbana de uma época. Com destaque à Faculdade de Direito e a Semana de 1922, em Álvares de Azevedo e Mario de Andrade como chave explicativa do desenvolvimento. Morse tomou a literatura como material privilegiado para compreender o *ethos* paulista, relativizando as circunstâncias econômicas e estruturais, através de uma liberdade permitida pela abordagem ensaística.

*

O espelho de Próspero tem suas ideias mais fecundas esboçadas em um ensaio anterior, *The Heritage of Latin America*, publicado em 1964 em uma coletânea organizada por Richard Morse e Louis Hartz. Assim, procede tratar alguns pontos desse texto antes de entrarmos na análise mais detida ao *Espelho* propriamente dito. Em linhas gerais, no texto de 1964, o autor discute a relevância de uma comparação entre o projeto civilizacional ibérico com o anglo-saxão numa perspectiva histórica de longa duração que, como vimos, já era uma característica de seus trabalhos precedentes sobre a história de São Paulo.

O ensaio trata de elementos da herança ibérica na América Latina, partindo do período colonial até meados dos anos 1940, sugerindo prognósticos para o final do século XX. O foco da análise foi centrado nos séculos XVI e XVII da América hispânica. Embora seja um texto “mais acadêmico” e não trate do mesmo período discutido no *Espelho de Próspero*, o ensaio já apresenta a comparação entre a tradição medieval tomista da Espanha e Ibero-América em contraste com a tradição protestante da Anglo-América. O texto expõe a permanência de elementos medievais e tomistas nas

instituições do mundo hispano-americano em contraste com a igualdade dos indivíduos entre si no mundo anglo-saxão, apontando para a necessidade de se compreender o legado medieval e católico da região para entendê-la como um todo.

Em princípio, Morse propõe uma divisão particular da história da América Latina em quatro períodos: a. o período indígena até 1520; b. o período “espanhol” 1520-1760, logo após a conquista do império asteca; c. o período “colonial” a partir do séc. XVIII, quando as instituições da ibero-americanas começaram a sofrer influências ocidentais que não se combinavam com o *ethos* herdado do mundo ibérico na formação; d. o período nacional a partir dos anos 1920, quando a tradição e as estruturas políticas patrimonialistas passaram a se dispor à ordem moderna, ainda que de forma problemática.

A respeito do período “colonial”, cabe ressaltar que este teve início em 1760 a partir das Reformas Bourbonicas que permitiram o desenvolvimento econômico através da centralização administrativa, tornando a América hispânica sujeita à exploração sistemática, em outros termos, transformando a em uma colônia de fato. Para Morse, o fundamental é que o “colonial” está caracterizado pelo rompimento com o medieval. Todavia, a lógica moderna não se adequava à América Latina, uma vez que a tradição ibérica ainda permanecia enraizada. Nas palavras do norte-americano, “*the fact was that the “enlightened”, raionalistc, technoratic Bourbon policies were an overlay upon and not a radical reform of Spanish American intitutions*” (MORSE, 1964, p. 166).

Essa ideia central apresentada no ensaio permaneceu em *Espelho de Próspero*. Nesse ponto, há duas temáticas fundamentais a serem consideradas: a primeira versa sobre a interpretação de Morse sobre a história, o povo, as instituições e as políticas da América hispânica ancoradas no *ethos* católico medieval; a segunda concerne às comparações entre as culturas estabelecidas no norte e sul do continente americano, tomadas aqui como uma comparação entre culturas ou mentalidades protestantes e católicas (DOMINGUES, 2012, p. 4).

Sobre a primeira temática, Morse discute a constituição do povo da América hispânica, levando em conta os grandes fluxos migratórios provenientes do continente europeu. Ele constata que a Igreja Católica tinha uma função universalista, transmitindo uma herança medieval cristã ibérica aos crioulos, dentro de uma sociedade

hierarquizada. As ideias tomistas seriam os determinantes culturais para a constituição da sociedade e personalidade latino-americanas, permanecendo ao longo do século XX.

Na visão morsiana, os promotores das reformas para o desenvolvimento socioeconômico da América Latina não entendiam essa problemática centrada na permanência da herança tomista, de uma cultura fixada no decorrer de séculos anteriores. Para o norte-americano, essa cultura ibérica só poderia ser inteligível numa perspectiva de longa duração e, por essa razão, o autor procura por esse *ethos* católico (tomista) comum às sociedades ibéricas e ibero-americanas.

Na discussão sobre política e instituições, Morse toma como referência Mario Góngora (1915-1985) ao tratar sobre o público e o privado na colonização espanhola. Sugere que até o século XVI não havia uma centralização administrativa e essas categorias ainda não estavam bem colocadas. A concepção de estado no período ainda carregava muitos traços medievais, estando marcadamente influenciado por princípios cristãos.

Nos termos de categorias de tomismo e maquiavelismo, discutidos por Morse em um ensaio anterior, *Toward a theory of Spanish American Government Ideas*, publicado em 1954, podemos pensar que o tomismo conquistou uma “hegemonia” na segunda metade do século XVI e a sustentou até o início do século XIX; após a decorada do império nas colônias hispânicas, “veio à tona o maquiavelismo por três séculos recessivos”. (DOMINGUES, p. 6).

A respeito da segunda temática, Morse inicia uma discussão partindo da ideia de que se há um *ethos* protestante transcendente, há também um *ethos* católico, comum às sociedades ibéricas e ibero-americanas. Segundo o autor, a colonização protestante não consistia em incorporar e converter os pagãos, mas em estabelecer autoridades religiosas. Isso se deve ao fato de que a salvação do outro não faz parte da ética calvinista, pois não há intermediários na relação entre Deus e o homem. Assim, dada essa lógica, a religião fornecia um elemento democrático, pois como não há uma autoridade consagrada, apenas uma eleição de caráter popular a legitima e consagra. Uma lógica absolutamente inconcebível dentro da tradição católica.

Ainda sobre essa distinção entre os católicos espanhóis e os puritanos anglo-saxões quanto à sua relação com os nativos, os espanhóis acreditavam que a cristandade

possuía um caráter “universal”; as colônias eram extensões da matriz espanhola. Por conseguinte, os nativos acabavam sendo incorporados pela coroa espanhola e pelo estado patrimonial. Por sua vez, os puritanos consideravam os nativos como uma parte de uma natureza a conquistar e buscavam, portanto, a constituição de suas próprias autoridades. Assim, os princípios norteadores do mundo-hispânico acabariam pautados pela autoridade da coroa, o que teria impactos no desenvolvimento político posterior.

Um ponto da tese que seria retomada no *Espelho* versa sobre a presença das ideias de Francisco Suárez (1548-1617) no desenvolvimento de uma visão hispano-católica medieval na modernidade, segundo as quais o neotomismo espanhol não foi uma reação ao protestantismo, tampouco uma retomada romântica de ideias religiosas. Na verdade, o neotomismo ofereceu formulações teóricas sofisticadas de ideias e de realidades sociológicas do estado patrimonial espanhol. Em alguma medida, Morse aponta para os paradoxos no pensamento de Suárez, pois ele tenta condensar ideias absolutistas e democráticas, ao explicitar princípios que sugerem que o poder emana da coletividade, mas o povo aliena a soberania para o príncipe, responsável pela formulação das leis. É a partir daí que Morse irá no *Espelho de Próspero* explicar a singularidade do neotomismo como alternativa à modernidade ocidental, não como atraso.

Ainda em *The Heritage*, Richard Morse elege Tomás de Aquino como uma fonte explicativa das cidades latino-americanas. De acordo com o norte-americano, apoiado no trabalho de Ernest Troeltsch⁶, a doutrina de Aquino era inapropriada ao seu próprio tempo, pois em um mundo feudal onde o catolicismo moderno se inclinava em direção à população rural dotada de um *ethos* específico, Aquino via o homem como “naturalmente cidadão”, a vida rural sendo apenas uma resultante da má sorte ou da necessidade (DOMINGUES, 2012, p. 9).

Essa ideia seria retomada posteriormente por Morse para elaborar a tese de que essa doutrina se ajustava à transição para a modernidade nas nações ibero-americanas. Morse, ainda mobilizando o trabalho de Troeltsch, aponta o organicismo e o patriarcalismo como os dois princípios norteadores do pensamento sócio-político tomista. Nesse sentido, a sociedade é tomada como um sistema hierárquico no qual cada

⁶ Cf. DOMINGUES, 2013, p. 9.

indivíduo ou grupo serve a um propósito maior do que suas próprias pretensões. A unidade social é caracterizada por um princípio arquitetônico, derivado da fé em um *corpus mysticum*⁷ maior e não baseado nas definições racionais de momentos importantes da história. A hierarquia social equivale a uma escala de desigualdades e imperfeições que só poderia ser ajustada quando a justiça divina estivesse em xeque, ou seja, o acaso arbitra a sociedade, pois está acima da lei humana.

Ao tratar da independência na América Latina, Morse propõe uma comparação com a Reforma Protestante. Para ele, esses movimentos se passaram no interior de uma ordem institucional católica. Não havia uma doutrina ideológica revolucionária, ao contrário, ambos improvisaram múltiplas ideologias e possuíam uma marca conservadora e fundamentalista. Esse tema só será reelaborado no Espelho, quando o norte-americano compara a Reforma Protestante com a Revolução Científica, tratando das revoluções como respostas fundamentalistas do período medieval. Porém, ele abandonará a discussão dos movimentos de independência da América hispânica em analogia com a Reforma Protestante.

Ainda sobre a independência das nações hispano-americanas, Morse questiona o nacionalismo como um elemento desses processos. Segundo o norte-americano, apesar da presença das ideias iluministas, o que instigava líderes como Simon Bolívar era “*his instinctive sense of a Hispanic unity rooted in a political and religious heritage having medieval collaboration*”⁸.

No ensaio, os termos tomismo e patrimonialismo são tratados como equivalentes. Aqui o modelo tomista-patrimonialista era o que melhor expressaria uma crise das nações latino-americanas modernas, uma vez que a estrutura social e espiritual se mantêm preservada em novas formas. O fenômeno do caudilhismo já era interpretado em estudos anteriores como resultante do revezamento entre tomismo e maquiavelismo na compreensão da história ibérica, desde o século XVI até o XIX. Até o século XVI, tomismo e maquiavelismo coexistiram. Entre os séculos XVII e XVIII, o tomismo predominou. Já nas primeiras décadas do século XIX, após as Reformas Bourbônicas, o maquiavelismo toma a frente (DOMINGUES, 2012, p. 12).

⁷ MORSE, 1964, p. 156.

⁸ Cf. MORSE, 1964, p. 161.

As exceções no que toca à predominância do maquiavelismo na América Latina são Chile e Brasil. Diz Morse que o primeiro atingiu certo grau de estabilidade republicana numa era governada pelos caudilhos; o segundo transformou-se numa sede imperial da coroa portuguesa. Na trilha de Octávio Paz, Morse sugere que ao longo do século XIX o caudilhismo se transformou, pois com o positivismo emergem os *frock-coated bourgeois caudillos* substituindo os *'soldier caudillos'*⁹ do período do pós-independência, embora a natureza desses caudilhos tenha permanecido a mesma.

No fim das contas o que predomina é a lógica tomista, que entra em conflito e impede a absorção de ideias como o liberalismo, positivismo ou marxismo. A relação com as ideologias Morse só irá aprofundar no *Espelho*, mas deixa pistas de que o problema está no fato de que na sociedade tomista impera a lei natural e moral, não a científica ou sociológica. Em alguma medida, a noção de “opção civilizacional” dos ibéricos já estava delineada nesse texto de 1964. No entanto, até este momento, Morse não engendrava uma crítica à sociedade norte-americana, tal como fez no *Espelho de Próspero*, quando de fato propõe a inversão do espelho, no sentido que a sociedade ibero-americana teria muito a ensinar à sociedade anglo-americana.

*

O *Espelho de Próspero* não é uma obra que trata diretamente do Brasil, mas talvez seja um compendio de reflexões formuladas a partir das experiências de Morse no país. A crítica foi direcionada em diversos sentidos. Em relação à elite ao propor um novo olhar sobre a própria condição latino-americana; frente ao americanismo que inspirou o pensamento social brasileiro; e também para a comunidade acadêmica, no sentido de suscitar o debate sobre o ideal civilizatório, produzindo outras reflexões sobre o mesmo tema. Em geral a obra acabou sendo tomada como um estudo comparativo entre as duas Américas, isto é, entre “duas matrizes que conceberam de ideias e projetos de homem e de sociedade, de relações e de instituição do poder” (BOMENY, 2010, p. 124).

⁹ *Idem.* p. 167-8.

A obra retoma uma discussão sobre o papel da tradição e da herança cultural na permanência da identidade de um povo. Essa problemática, sobretudo, adquire maior importância num contexto de crise do projeto civilizador da modernidade, no qual paradigmas intelectuais, como o liberalismo e o socialismo, são considerados insatisfatórios e perecíveis. A perspectiva proposta por Richard Morse é retrospectiva, busca trabalhar com história das mentalidades. Vale ressaltar, contudo, que o amplo arcabouço teórico mobilizado é base de sustentação da tese central sobre os modos específicos pelos quais as civilizações anglo-americana e ibero-americana incorporaram a experiência moderna. Morse parte do século XII, discute o marxismo na América Latina, retoma discussões sobre as cidades e traz à tona a literatura como instrumento de análise. A literatura “sem qualquer escrúpulo ou interdição metodológica” como meio para a interpretação da realidade social (BOMENY, 2010, p.125).

Na primeira parte da obra, o historiador norte-americano resgata a produção intelectual da Idade Média, em especial das suas personalidades marcantes, cujo pensamento contemplou as necessidades da época, sem evocar para si qualquer originalidade. Está claro que os princípios norteadores da modernidade foram assentados na tradição judaico-cristã. Além disso, o movimento intelectual originário e sustentador da modernidade foi engendrado no interior da vida religiosa, visto que a Igreja e a religião constituíram o pensamento Ocidental.

Ao trazer ao debate a questão da singularidade das tradições europeias que deram forma à ibero-América, o autor afirma que foram especificamente ibéricas e não vagamente “católicas” ou mediterrâneas. Apoiando-se em Maurenberger e Goltrein, Morse defende que a reforma católica na Espanha antecedeu a revolta luterana e teve o caráter similar ao da Contrarreforma, resultando num movimento autóctone e não apenas defensivo frente às “heresias estrangeiras” (MORSE, 1988, p. 37).

Outro aspecto particular do caso ibérico refere-se à noção de “consenso espanhol”. Tal consenso aglutinou alguns elementos fundamentais sobre a natureza do governo: suas fontes de legitimidade; o alcance do seu poder; sua responsabilidade de garantir justiça e equidade, e sua missão civilizadora frente aos povos não cristãos. Vale considerar a integração das universidades ibéricas aos propósitos gerais do Estado,

como um elemento constitutivo da cotidiano intelectual espanhol (MORSE, 1988, p. 39).

O cenário espanhol na metade do século XVI era humanista, de pluralidade e de circulação de ideias. Mas é imprescindível explicar a ascensão e reação neotomista que transformou os ibéricos em defensores da fé cristã. Neste ponto, Morse afirma que a Espanha tinha um programa nacional, diferente do que fizeram outras nações europeias do período, além de possuir instituições religiosas e políticas legitimadas para conduzir esse programa que se ajustavam à concepção tomista. Segundo Morse, o tomismo possuía uma visão coerente e hierárquica do universo, era um sistema que combinava a “teologia especulativa” com a filosofia racional, num equilíbrio entre a razão e a fé; a consequência política era a Igreja como um “corpo místico” e o Estado como “corpo político e moral”.

O caso português, por sua vez, foi tratado como similar ao espanhol, com a ressalva de que, à época, em Portugal havia um menor campo para “especulação moral e filosófica”. A maior homogeneidade do país, sua consolidação precoce, a monarquia mais centralizada e as experiências coloniais menos ambiciosas se combinaram para restringir os horizontes intelectuais (MORSE, 1988, p. 43).

Morse ainda trabalha com o problema das escolhas políticas afirmando que, na época da expansão ultramarina, as nações metropolitanas deixaram-se influenciar ou foram conduzidas segundo dois conjuntos distintos de premissas políticas que seguem orientando a lógica da ação e do pensamento, até os dias atuais, tanto na Ibero-América e Anglo-América.

No contexto espanhol, o fator norteador do diálogo político ocorreu com a difusão das concepções tomistas e maquiavelistas, que desembocariam numa tensão entre o “bem comum” e o cálculo do poder, entre o Estado como um conjunto orgânico e o “Estado como artifício”, entre a “política como missão” e a “política como arte” ou ciência, ou na terminologia atual entre “estratégia inclusivista” e “exclusivista” condicionando o programa político dos países ibéricos (MORSE, 1988, p. 58).

Convém ressaltar que a Espanha não presenciou as revoluções científica, religiosa, comercial e política e que nenhuma dessas revoluções conseguiu desempenhar um papel constitutivo em sua cultura política. Seja por razões cronológicas, de

disposição institucional, opção por direção coletiva ou mesmo pelo aspecto geográfico. A Espanha durante a Ilustração perdeu a sua condição de formuladora de pensamento, sendo colocada à condição de uma receptora de ideias.

No caso inglês, Morse explicitou a influência condicionante dessas revoluções na sua formação moderna. As revoluções estiveram no epicentro formativo do pensamento intelectual, tendo como exemplos clássicos Hobbes e Locke. Embora distintos, ambos responderam a questões semelhantes; e em nenhuma medida podem ser reduzidos ao binômio “ordem” (Hobbes) e “liberdade” (Locke). Para Morse, a significância de Hobbes reside no seu método empírico, numa “racionalidade dessacralizada e utilitária e uma base individualizada ou “atomista” para a constituição do corpo político. (MORSE, 1988, p. 63)” Nesse sentido, Morse afirma que Locke não é um adversário, mas um colega empirista de Hobbes; com um resultados diferente. O fundamental em ambos é o problema da liberdade e dos direitos pessoais.

Morse ainda buscou estabelecer um diálogo entre Hobbes e Francisco de Vitória. Para tanto buscou delinear os contrastes das soluções encontradas por ambos, para questões basilares enfrentadas na época. Vitória refletia sobre um período no qual a Espanha estava envolvida com os novos Estados nacionais e com os povos não cristãos do ultramar. A missão era compreender o mundo e garantir seu ordenamento a partir da “sabedoria dos antigos, da Igreja, do erasmismo modernizante” (MORSE, 1988, p. 60). Ao contrário, Hobbes emergiu numa “nação insular e modernizante”, chegando à maturidade numa época de violência civil e cisma ideológico enfrentou a questão da reconstituição da ordem nacional e de sua legitimação. Vitória voltava-se a um “mundo multiforme”, Hobbes a um “mundo circunscrito e homogêneo”. Em ambos os casos universalismo e particularismo ocupavam posições contrárias. Vitória buscava uma ordem moral universal; Hobbes uma unidade política singular (MORSE, 1988, p. 61).

Segundo Morse, para Vitória a sociedade é organicamente parte da natureza, e os homens são por definição animais sociais e políticos. Na visão de Hobbes, os homens formam um conjunto heterogêneo de indivíduos que por natureza não são harmoniosos nem políticos nem têm inclinações sociais. O único modo de frear essas disputas e chegar a um acordo seria com o estabelecimento dos pactos que são construções artificiais. Ambos entendem que a marca definidora do Estado é seu poder

de coerção, mas na visão morsiana, Vitória entende que esse poder deve ser exercido para a realização do bem comum e a “administração da justiça” segundo os princípios cristãos. O pacto hobbesiano é adotado pelo medo, não por um “espírito de auto-realização comunal”, e a injustiça define-se pelo não cumprimento do pacto (MORSE, 1988, p. 61-2).

A respeito de Locke, Morse afirma que a contribuição mais significativa de seu legado passa pelo desenvolvimento de um “sistema magistral” de proposições “evidentes por si mesmas” e definições, que seriam úteis para as burguesias e sub-burguesias do mundo anglo-atlântico por muitas gerações, em especial quando seus caracteres utilitários começaram a serem evidenciados no final do século XVIII (MORSE, 1988, p. 65).

Em síntese, na configuração dessas matrizes intelectuais constitutivas anglo e ibérica, Morse argumenta que os resultados não importam, mas sim os princípios organizadores do corpo político: uma sociedade baseada no pacto em contraste com uma sociedade orgânica; um “princípio nivelador” ou individualista de “natureza fáustica”, em contraste com um “princípio arquetônico”.

Na segunda parte da obra, logo após explicitar as diferenças basilares do pensamento constituidor dos projetos civilizatórios anglo e ibérico, Morse volta seu foco sobre a reflexão a respeito de como estes dois grandes desígnios da modernidade se efetivaram nas realidades concretas em seu processo de construção, em especial durante o período de pós-independência tanto na Ibero-América quanto na Anglo-América.

Para Morse, no panorama ibero-americano da transição à independência os intelectuais abandonaram o modelo neoescolástico buscando apoio em fontes anglo-francesas. Mas, de acordo com Morse, a questão fundamental não era a indefinição entre as visões ibérica e anglo-francesa uma vez que nenhuma de suas versões, nem mesmo a sua combinação foi capaz de elaborar uma ideologia hegemônica frente às sociedades: a. “cujas identidades nacionais eram improvisadas”, b. “cuja articulação interna era invertebrada”, c. “onde nenhum poder soberano estava legitimado”; e, d. “cujas relações econômicas com o mundo exterior envolviam uma mistura incerta de concessão externa e liberalização interna” (MORSE, 1988, p. 78).

No cenário anglo-americano, a questão predominante no pós-independência foi enfrentamento entre liberalismo e democracia, em termos específicos entre “ordem” e “liberdade”. Os anglo-americanos estavam envolvidos com questões práticas e não podiam elaborar uma síntese teórica assimilável, coube então “à antiga metrópole produzir um J. S. Mill” capaz de engendrará-la (MORSE, 1988, p. 88).

Para o pensamento político ibero-americano, essa problemática era mais ampla, pois o liberalismo era “alheio à ‘cultura política’”. Assim:

“Na Ibero-América o liberalismo e a democracia não interagiram diretamente, sendo assimilados de forma independente, e em verdade intermitente, a uma cultura política que ambos podiam afetar, mas nenhum podia suplantar. Se na Anglo-América a coexistência de ambos levou adiante a antiga dialética de liberdade-ordem, na Ibero-América eles foram integrados à dialética ainda mais antiga entre cálculo do poder e bem comum, entre política como arte ou ciência e o Estado como incorporativo ou tutelar” (MORSE, 1988, p. 89).

Portanto, o liberalismo foi uma importação problemática, pois não poderia se efetivar num ambiente não liberal. O liberalismo europeu no território ibero-americano tornou-se tanto propriedade dos partidos ou regimes liberais quanto dos conservadores, perdendo, para Morse, muito dos contornos “liberais” originalmente lockeanos.

Sobre o desenvolvimento histórico da democracia na Ibero-América, Morse considera-o um caso ainda mais complexo, dadas sua diversidade e expressão “desconcertada e popular”. E, também, graças à escassez de formulações ideológicas mais consistentes que se alinhassem ao seu “projeto”. A versão ibero-americana de democracia retirou seus elementos da teoria dos escolásticos jesuítas, do *Governo dos governantes* de Tomás de Aquino, sob a forma de “movimentos sectários pelo igualitarismo ou de movimentos populares menos disciplinados” (MORSE, 1988, p. 92).

Dado esse panorama, diz Morse, podemos compreender a razão pela qual seja possível identificar até hoje a persistência na cultura ibero-americana de movimentos de caráter sectário, com antecedentes medievais dentro das comunidades eclesiais de base e

nos grupos de cultos não católicos, e também encontrando expressões sociologicamente similares nos movimentos guerrilheiros e nas ocupações de terrenos urbanos.

Se, para Morse, o liberalismo é “ornamental” e a democracia “um lamentável mal-entendido”, o marxismo, por sua vez, como produto da cultura intelectual política da modernidade, não poderia possuir um arranjo distinto. Para entender a trajetória sinuosa do marxismo na Ibero-América, Morse analisa alguns pensadores que considerou paradigmáticos, dentre os quais estão: José Martí, Euclides da Cunha, Andrés Molina Enriquez e José Carlos Mariátegui.

A questão central não é o fato de que a Ibero-América não possuía as “condições objetivas” para o surgimento de uma consciência de classe revolucionária, mas que os grupos intelectuais e políticos não foram capazes de elaborar um marxismo “indígena” comparável ao pensamento “russificado e orientalizado” influenciado pela vontade revolucionária de Chernishevski ou Bakunin, que eventualmente deslocaram a versão evolucionista de Plekhanov (MORSE, 1988, p. 98).

Assim, ao estabelecer contrastes entre a Rússia e a Ibero-América, Morse considera que os russos carregavam o sentimento de posse de uma “cultura nacional própria e uma forma de cristianismo não Europeus”; ao passo que as fragmentadas nações ibero-americanas “não só compartilhavam a cultura e a religião de uma parcela europeia “atrasada” da Europa” (Morse, 1988, p. 99), como também não puderam circunscrever com clareza, mesmo no período de pós-independência quais eram seus limites geográficos.

Richard Morse atribui ao peruano José Carlos Mariátegui o mérito de ter dados as bases para o marxismo indígena. Teria sido ele capaz de “captar a realidade de sua terra”. Com Mariátegui a Ibero-América recebeu uma interpretação revolucionária “indo-americanizada” de seu processo de construção nacional. (MORSE, 1988, p. 106). Morse afirma que Mariátegui reformulou o pensamento marxista ao mostrar de modo objetivo as razões pelas quais o liberalismo não conseguiu “renovar atitudes e instituições coloniais”. O uso de terminologias como “demoburguês” ou “demoliberal” não faziam nenhuma distinção entre o liberalismo e democracia ocidental (MORSE, 1988, p. 109). O marxismo de Mariátegui foi uma resultante da “fusão de uma tradição

própria com ideias rousseauianas”, sugerindo a presença de um ambiente favorável para uma “dialética prolongada” (MORSE, 1988, p. 111).

Morse estava convencido de que idealmente devíamos esperar que a “mescla da cultura política ibérica com o rousseunismo preencha as aspirações humanistas ocidentais de forma mais plena que o enxerto do marxismo na tradição nacional russa, ou que a mistura anglo-atlântica de liberalismo e democracia.” E que o elemento democrático da dialética de Mariátegui seja preponderante. (MORSE, 1988, p. 111).

Na parte final, Morse apresenta um esforço exaustivo de síntese de ideias. O referido mundo Ocidental aproximou-se de uma visão pessimista e trágica que remonta à Escola de Frankfurt, tendo referências claras em Adorno e Horkheimer. A Ilustração do século XVIII e o avanço do próprio pensamento são um processo inexorável.

Em contrapartida, Morse ainda conserva alguma esperança. Nesse sentido, mobiliza Leopoldo Zea ao afirmar:

“O aspecto agnóstico de sua visão deve ser interpretado como uma dialética da recuperação, um diálogo com a história, em vez de uma transcendência evolutiva que joga fora os andaimes do passado, que relega a história a um álbum do passado. A recuperação do desígnio ou da missão histórica seria, portanto, um processo emancipador e deveria culminar na liberdade: não na liberdade da democracia liberal, uma liberdade privatizada que no âmbito do coletivo se caracteriza por realizações tecnológicas e econômicas a expensas de outros povos e da natureza, mas a liberdade de auto-identificação com a história e a comunidade” (MORSE, 1988, p. 161).

Em seguida, prosseguindo com um discurso acerca do esgotamento ou da decadência iminente das possibilidades de certa cultura ocidental, Morse observa que a América Latina, com suas características históricas próprias, teria possibilidades de percorrer um caminho alternativo ao Grande Desígnio Ocidental, ao recolocar que:

“num mundo assim, cabe pensar se alguma recompensa, ou até mesmo uma incerta liderança mundial, não está reservada a um povo que conserva a capacidade de

visualizar e refletir sobre sua própria condição, a um povo que no espírito de Francisco de Vitoria e Francisco Suárez, consiga enxergar uma lei natural para o mundo em sua diversidade, ao invés de defender, no espírito de Hobbes e Locke, uma fórmula repetitiva de direitos naturais egocêntricos” (MORSE, 1988, p. 164).

Por fim, cabe dizer que a leitura de *Espelho de Próspero* permite ao leitor reavaliar a produção intelectual e as análises sobre a Ibero-América, sua cultura e civilização. Afastando-se das interpretações mais comuns que partilham um olhar sobre si mesmo tendo um referencial externo, ou seja, tomando a Anglo-América como um paradigma a ser perseguido ou atribuindo a este arquétipo a justificativa do suposto atraso dos países do cone sul.

2. Contraponto: o debate entre Richard Morse e Simon Schwartzman.

Neste segundo capítulo nos propomos a discutir três elementos. Em primeiro lugar, intentamos justificar o uso das categorias iberismo e americanismo como ferramentas úteis na compreensão do debate intelectual em questão. Trata-se de demonstrar que a discussão proposta por Morse vai além de uma dicotomia Estado *versus* sociedade, pois o historiador dá uma ênfase culturalista ao seu trabalho, refletindo sobre modelos ou “opções” civilizacionais na ibéria, e por essa razão, valendo-nos das contribuições de Werneck Vianna, adotamos esses pares dicotômicos – iberismo e americanismo – como a forma mais eficaz para organizar o debate e entender a tese morsiana sobre a herança ibérica na América Latina.

Num segundo momento, entendemos que se faz necessário apresentar brevemente o Cebrap e a revista *Novos Estudos*, que foi o veículo de publicação da polêmica entre Morse e Schwartzman e, na mesma sessão, apresentar um panorama geral sobre Simon Schwartzman e sua obra mais conhecida, *Bases do autoritarismo brasileiro*, pois ela nos permite conhecer suas posições em relação às categorias de iberismo e americanismo, além de sua visão sobre a cidade de São Paulo e compreender suas considerações sobre um viés político-institucional. E, por último, mas não menos importante, iremos discutir os elementos nevrálgicos do debate em si.

a. Americanismo e iberismo ou as linhagens do pensamento político-social.

A comparação entre os Estados Unidos e a América Latina constituiu um exercício de reflexão e imaginação social recorrente ao longo da história do pensamento político e social latino-americano. A fonte dessas comparações remonta à publicação de *A democracia na América*, de Aléxis de Tocqueville em 1835. Desde então, o sucesso

da América anglo-saxã foi tomado como um paradigma que revelava um processo de *atraso* na América ibérica. Nesse sentido, a presença do modelo norte-americano foi determinante para que as nações ibéricas buscassem um processo de modernização que estivesse embebido de influências anglo-americanas e que ao mesmo tempo trouxesse como pressuposto o rompimento com os fundamentos de sua própria herança.

Os sucessos político e econômico dos Estados Unidos já podiam ser verificados no século XIX. Assim, o pensamento latino-americano orientava-se a partir desse paradigma no enfrentamento do chamado *atraso* constitutivo. Esse quadro estaria marcado indelevelmente pelo caudilhismo e pelo patrimonialismo aqui encontrados. Diante disso, havia a ideia de que era necessário romper com nossos males históricos para, enfim, logarmos a modernidade. No século XX, com a publicação de *Ariel*, de José Enrique Rodó, a peça shakespeariana *A tempestade* transformou-se na “metáfora por excelência” para tratarmos da inserção ibero-americana no continente, tendo como referencial os Estados Unidos (WERNECK VIANNA, 2011, p. 248).

No cenário brasileiro, em especial, historicamente essa comparação influenciou peremptoriamente as discussões sobre os projetos de modernização do país. A problemática central versava sobre a possibilidade de convivência harmônica entre os valores modernos emergentes dentro de um contexto predominantemente marcado pela herança ibérica, onde se constatava a presença de um aparato estatal forte e a valorização do público. Ou seja, a questão era entender se o peso desse legado histórico era exacerbado ao ponto de se impor à nação e se haveria a exigência de superá-lo para se chegar à modernidade.

É de fundamental importância salientarmos que naquele momento não estavam em pauta categorias como iberismo e americanismo. Essas definições não estavam presentes nas argumentações dos primeiros intérpretes do pensamento político-social brasileiro, mas foram formulados *a posteriori*. O que interessa dizer é que esses conceitos nos fornecem um cabedal teórico interpretativo para a elaboração de novas reflexões sobre o processo histórico de formação do Brasil. Assim, o embate dessas categorias não objetiva o enquadramento argumentativo dos autores em duas matrizes engessadas, mas apenas, “circunstanciá-los historicamente” (WERNECK VIANNA 2011, p. 249).

É necessário frisar que a utilização dessas categorias se dá a partir de um referencial teórico específico. Todavia, existem outras abordagens. Gildo Brandão, por exemplo, procura investigar a existência de “famílias intelectuais” no Brasil, detalhando as características formais de sua genealogia. Para ele, a questão central era analisar em que medida os conceitos de “idealismo orgânico” e “idealismo constitucional”, formulados por Oliveira Vianna (1939), nos permite descrever “formas de pensamento” que apareceram no século XIX e dominaram o pensamento político-social brasileiro desde então¹⁰. A questão central é não tomar “afinidades eletivas” entre idealismo orgânico e conservadorismo, entre idealismo constitucional e liberalismo, entre materialismo histórico e socialismo, estabelecendo relações de causalidade ou homologias entre ideologias e posições políticas¹¹. Nesse sentido, Brandão coloca que tanto “idealistas orgânicos” quanto “constitucionais” tem o Estado como elemento central na formação social brasileira, com uma diferença elementar de que, para os primeiros, é o caráter inorgânico da sociedade que põe a necessidade de um Estado forte, tutelar; enquanto, para os segundos, é a presença desse Estado que sufoca e fragmenta a sociedade¹².

Em termos mais abstratos, o debate de ideias entre essas *linhagens* já estava presente no Império. Visconde do Uruguai, em *Ensaio sobre o direito Administrativo* (1862), embora faça uma defesa do autogoverno como condição necessária para a defesa da liberdade, coloca que numa sociedade desorganizada onde há a ameaça do arbítrio do poder privado fazia-se necessário um mecanismo de mediação. Com outras palavras, era imprescindível atribuir ao Estado uma função pedagógica para introjeção dos valores cívicos.

A partir daí as discussões ganharam força durante o processo de construção do Estado nacional. Nenhum tema suscitou tanta polêmica quanto o travado em torno das bandeiras da centralização e descentralização no Império¹³. Tavares Bastos foi o contraponto mais significativo. Para ele, os males de nossa herança eram deduzidos de

¹⁰ BRANDÃO, 2005, p. 236.

¹¹ BRANDÃO, *op. cit.*, 2005, p. 242.

¹² BRANDÃO, *op. cit.*, 2005, p. 248.

¹³ FERREIRA, 1999.

um Estado absolutista. O autor era contrário à centralização e ao Estado como agente pedagógico; sua proposta baseava-se na liberalização da atividade econômica e na descentralização política, de forma que não houvesse risco à nação.

Nesse contexto, os autores associados ao “idealismo orgânico” acreditavam que os problemas nacionais eram relacionados à sociedade, devido à sua fragmentação e ao predomínio de práticas personalistas e clientelistas. Diante desse quadro, o Estado cumpriria um papel civilizatório e de intérprete do bem comum. Na visão dos “idealistas constitucionais”, o problema advinha do Estado português e suas instituições corrompidas. Assim, o caminho seria a reforma política, a redução do tamanho e da capacidade regulatória do Estado, liberalizando o mercado.

Os debates continuaram durante a Primeira República, agora em referência à Constituição de 1891, inspirada no modelo da Constituição norte-americana. Rui Barbosa era um dos intelectuais da época que apontavam para a herança ibérica como a origem de nosso *atraso*. Obviamente, houve divergências, como as de Paulo Prado que denunciava a influência do capitalismo e dos interesses privados no país. Na esteira desses argumentos, nas décadas de 20 e 30, outros pensadores como Alberto Torres e Oliveira Vianna criticaram o caráter artificial da Constituição de 1891.

No entanto, foi apenas após a publicação de *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Holanda, que esse debate passou a ser circunscrito conceitualmente entre as categorias de americanismo e iberismo. *Raízes do Brasil* mostra, sobretudo, a incongruência entre a tradição ibérica e os valores modernos. O legado do mundo ibérico estaria vinculado à cultura da personalidade e ao tradicionalismo, incompatíveis com os valores da modernidade. Na visão de Sérgio Buarque de Holanda, a solução para esse descompasso viria com a ruptura dessa tradição, onde a cordialidade oculta relações de dominação. Desse modo, somente com o rompimento seria possível constituir de uma sociedade de classes moderna, onde a resolução dos conflitos não dependeria da mediação do Estado.

Raízes do Brasil influenciou o surgimento de outras interpretações que tratam da mesma problemática. *Os donos do poder* (1958), de Raymundo Faoro, também discute o legado ibérico como uma marca negativa. A obra chama a atenção para a opressão exercida pelo Estado patrimonial sobre a sociedade civil, ao longo da história nacional.

Herdeiros desse viés interpretativo são obras como *Bases do autoritarismo brasileiro*, de Simon Schwartzman, e *O minotauro imperial*, de Fernando Uricoechea; de alguma forma esses autores também estão associados a essa tradição que confere ao iberismo a causa de nosso patrimonialismo e autoritarismo na vida política e social.

A contrapartida dessas interpretações que atribuem um valor negativo a nosso passado ibérico partiu do historiador norte-americano Richard Morse com a publicação de *O espelho de Próspero* (1988). A obra valoriza as potencialidades civilizatórias da chamada “opção ibérica”, por conta de seus contornos organicistas e comunitários, em oposição à matriz anglo-saxã. O autor sustentava que a civilização ibero-americana se caracterizava pela presença do “ideal rousseauiano de justiça e vontade geral” como um instrumento para a emancipação política, pela crença numa “realidade social transcendente ao indivíduo”, além da “valorização do mundo popular” para o “desenvolvimento cultural e da improvisação social” (WERNECK VIANNA, 2011, p. 259).

Portanto, em linhas gerais, podemos dizer que a matriz iberista está relacionada aos processos que apontam para a primazia do Estado em relação à sociedade civil, ao modelo de centralização política, à supremacia do público sobre o privado e à forte presença de um ideal de unidade nacional. A matriz americanista, por sua vez, é marcada pela renúncia de mediações entre política e economia, livre de quaisquer mecanismos de controles externos, investe na prática da descentralização política, no livre mercado e no ideal de *self government* para a emancipação do indivíduo e a formação de uma cultura cívica.

O elemento central que justifica a nossa utilização dessas categorias – americanismo e iberismo – na organização do debate intelectual se apresenta a partir do próprio viés dado por Richard Morse à discussão, pois foi ele quem tratou da chamada “opção ibérica” como um modelo ou uma opção civilizacional alternativa à modernidade Ocidental e ao *atraso* como vantagem, dando ênfase a uma chave culturalista e tratando das heranças culturais ibero e anglo-americanas como pares dicotômicos. Nesse sentido, o iberismo se constitui como “elemento de determinação

estrutural” que se impõe aos atores e às suas circunstâncias “impondo uma ética moderna, não-individualista e comunitária”¹⁴.

A contrapartida americanista avalia o iberismo como um caminho de obscurantismo, autoritarismo e burocratismo. A *singularidade* da América Latina seria explicada pela transferência da cultura do patrimonialismo ibérico, comprometendo a região com o despotismo e o atraso. Quebrar com os “imperativos da circunstância” implica na adoção de elementos externos, uma reforma do Estado que antecede à da sociedade civil¹⁵.

Dado esse quadro, a reação mais contundente frente à tese de Richard Morse veio de Simon Schwartzman, cujas ideias a respeito do patrimonialismo e o caminho do autoritarismo brasileiro apresentaremos na próxima sessão, com intuito de montar um quadro necessário para a inteligibilidade do enfrentamento dele com Richard Morse.

b. Simon Schwartzman e o autoritarismo brasileiro.

Simon Schwartzman nasce em Belo Horizonte em 1939. Formado em ciências sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), concluiu seu mestrado em sociologia no Chile, pela Faculdade Latino Americana de Ciências Sociais (FLACSO), em 1963, e doutorou-se em ciência política pela Universidade da Califórnia, Berkeley, em 1973. Ao longo de sua trajetória, Schwartzman esteve associado às principais instituições de ensino em ciências sociais do Brasil, como a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), a Fundação Getúlio Vargas (FGV), o Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (Iuperj) e a Universidade de São Paulo (USP).

¹⁴ WERNECK VIANNA, 1991, p. 147.

¹⁵ *Idem*, 1991, p. 162.

Também foi pesquisador visitante em importantes universidades estrangeiras, como Berkeley, Columbia, Stanford, Harvard, Oxford, entre outras. Presidiu o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 1994 a 1998. Foi editor da revista *Dados*, uma das publicações mais respeitadas na área de ciências sociais, e presidente da Sociedade Brasileira de Sociologia e do Comitê de Pesquisa em Sociologia da Internacional Sociological Association (ISA). Atualmente é pesquisador do Instituto de Estudos do Trabalho e Sociedade (Iets), sediado no Rio de Janeiro. Seus primeiros trabalhos trataram de temas de desenvolvimento político em uma perspectiva histórica e comparada, com ênfase no Brasil. Posteriormente, dedicou-se aos aspectos sociais e políticos da produção do conhecimento na ciência, tecnologia e na educação; e recentemente, está voltado às questões de pobreza e política social.

Sobre o tema da ciência e institucionalização da ciências sociais no Brasil, em *Formação da comunidade científica no Brasil*, publicado em 1979, Schwartzman realiza um trabalho de pesquisa de grande abrangência a respeito do longo processo de desenvolvimento e institucionalização da pesquisa científica, processo esse profundamente imbricado na criação das instituições de ensino superior, mas que não se reduzia a ele. Mais que isso, tratava-se de aplicar métodos e técnicas de pesquisa das ciências sociais para analisar o processo complexo e tortuoso de construção das instituições de pesquisa, entre as quais estava a Universidade. Schwartzman buscou ainda construir um quadro abrangente e multifacetado sobre o desenvolvimento da ciência no Brasil. Além disso, demonstrava um amplo conhecimento do que ocorria no “resto do mundo”. O “resto do mundo” eram o Movimento de Córdoba, da década de 1920, os movimentos estudantis de maio de 68 na França e o tratado de cooperação MEC-Usaid. Em suma, o texto de Simon mostra que, para compreender o sistema universitário é preciso inseri-lo num contexto histórico-comparativo, informando-se sobre as suas origens e sua história na Europa, nos Estados Unidos e na América Latina¹⁶.

Todavia, a obra que nos interessa discutir mais detidamente é *São Paulo e o Estado Nacional*, publicada em 1975 (mais tarde reelaborada e republicada como *Bases do Autoritarismo Brasileiro*, em 1982). A problemática central colocada por Schwartzman era entender como a política brasileira passava, historicamente, pelo eixo

¹⁶ DURHAM, 2009, p. 12.

Rio–Minas–Nordeste–Rio Grande do Sul, deixando de lado justamente o centro mais dinâmico da economia brasileira, São Paulo (e também Paraná e Santa Catarina), que apenas produzira lideranças populistas, mas que não transcendiam o Estado, como Ademar de Barros, ou mesmo Jânio Quadros, que afinal era mato-grossense.

Influenciado por Raymundo Faoro, Schwartzman dizia que o Estado Nacional era patrimonialista, no sentido de que ele não era o “representante” de determinados interesses, e sim o objeto de interesses de uma classe ou de um estamento político que existia para o poder; que a política exercida por este Estado poderia ter duas naturezas: ou autoritária, com os militares; ou populista, com Getúlio, ou ainda numa combinação entre esses termos; e que o sistema partidário nacional era baseado na cooptação das lideranças (inclusive sindicais) pela oligarquia política. O autor imaginava que, com o tempo e com a modernização do país, outro tipo de política, originária em São Paulo, iria predominar no país. Uma política autenticamente representativa, com partidos políticos ancorados nas classes modernas, burguesas e proletárias, advindas do polo mais desenvolvido do país.

Em *Bases do autoritarismo brasileiro*, a proposta de investigação diferencia-se dos modelos fundamentados na divisão do trabalho, como o marxismo e a economia clássica, dada a impossibilidade de se analisar o poder político dispersando-o em realidades de classe, tomando o espaço governamental apenas como superestrutura da base social. Isso ocorre pelo fato do desenvolvimento social brasileiro não ter ocasionado a formação de grupos de interesses autônomos, de uma sociedade civil encorpada frente ao poder estatal. Dessa maneira, a perspectiva classista, na visão do autor, não se apresenta como satisfatória. Para Schwartzman, a classe dirigente da República Velha não representou de maneira direta os interesses ruralistas. Na realidade, na América Latina como um todo não se presenciou a existência de partidos políticos agraristas, dado o fato de que as elites rurais nunca se colocaram como um grupo diferenciado do poder nacional. Nem ao menos nos momentos de pleno desenvolvimento industrial, houve uma “burguesia industrial” hegemônica.

Schwartzman dizia que a experiência política vivida nos anos da abertura política do governo Figueiredo confirmou a tese de que o entendimento da política brasileira passa pela análise das “contradições entre o centro econômico e mais organizado da “sociedade civil””, referindo-se a São Paulo, e o “núcleo do poder

central”, constituído pelo eixo Rio de Janeiro-Brasília. Schwartzman sustenta que foi em São Paulo que surgiram pressões sociais contra o poder central, tanto de elementos empresariais quanto pelo movimento sindical. Em última instância, em São Paulo residia “a possibilidade de constituição de um sistema político mais aberto e estável”.

Na visão do autor, historicamente a sociedade civil brasileira foi incapaz de criar um sistema político que pudesse se contrapor ao peso do poder central. Uma das razões foi que o contraponto ao autoritarismo confundiu dois problemas distintos. Por um lado, o “contraste entre o Estado patrimonial, irracional, centralizador, autoritário, e os setores da sociedade que se pretendem autônomos, descentralizadores e representantes do racionalismo privado dos grupos sociais mais organizados.” De outro, o “contraste entre as ideologias liberais de não-intervencionismo, privatismo, *laissez-faire* e as necessidades ineludíveis de planejamento governamental e intervenção do Estado na vida econômica e social do país.” (Schwartzman, 1982, p. 10).

Schwartzman dizia que a oposição liberal defendia que Estado não deveria se sobrepôr à sociedade civil; concomitantemente, para ele, essa perspectiva recusa o planejamento social, a intervenção estatal na economia e a proposição de valores sociais acima dos interesses privados. Desse modo, essa visão se confunde a defesa do *status quo*, ou seja, com o conservadorismo. Sua antípoda seria a defesa extrema do intervencionismo, sem mecanismos de mediação, ou seja, o autoritarismo.

O passo essencial para Estados contemporâneos de origem burocrático-patrimonialista seria o de realizar a transição de uma estrutura ineficiente para uma estrutura moderna. Em outros termos, trata-se da “passagem do subdesenvolvimento e atraso ao desenvolvimento e justiça”. Nesse processo seria fundamental a presença de um sistema político e uma democracia bem estabelecidos. Para Schwartzman, a questão é que no Brasil, as ideologias liberais se ancoram entre os grupos sociais restritos. Os elementos conservadores do liberalismo brasileiro não garantem legitimidade à sua agenda libertária e apenas se intensificam em períodos autoritários.

Segundo Schwartzman, o equilíbrio político da República Velha, no qual se combinavam o liberalismo e o patrimonialismo autoritário precisava ser superado. Havia a necessidade de se completarem duas transições elementares. Por parte do Estado, abandonar o “ranço patrimonial”, em favor de uma estrutura mais eficiente,

aberta às inovações e consciente de seu papel na condução da sociedade brasileira. Por parte da sociedade, abandonar um liberalismo problemático e a identificação entre liberdade e privatismo, abrindo espaço para o desenvolvimento de um sistema representativo mais factível e diversificado.

Nesse sentido, Schwartzman afirma que o Estado necessitaria de interlocutores na sociedade para se modernizar; e a sociedade necessitaria de um Estado eficiente, hábil para implementar uma política social de ampla e de longo prazo. Além disso, seria necessário que o Estado assumisse sua responsabilidade ante a sociedade, sua função social. A sociedade, por sua vez, necessitaria que os grupos sociais se convencessem de que não há espaço para sobreposição do privado sobre o público, e que por essa razão, os interesses aceitassem a existência de um Estado nacional que deveria ser conduzido ao bom funcionamento e ao atendimento das demandas sociais. Assim, esse novo pacto social entre Estado e sociedade deveria ser alcançado, pois não existiriam alternativas além do autoritarismo puro.

O conceito de patrimonialismo exerce protagonismo na análise de Schwartzman, com uma óbvia inspiração weberiana, para designar formas de dominação política caracterizadas pela inexistência de fronteiras entre as esferas pública e a privada. No modelo patrimonialista tradicional, não há distinções entre a política e economia. O tema do patrimonialismo brasileiro foi inicialmente tratado por Raymundo Faoro (*Os Donos do Poder*, 1958) e também por Richard Morse, no caso da realidade latino-americana. Schwartzman reconhece essa bibliografia anterior, mas se afasta de Faoro sobretudo quanto ao caráter monolítico e estático do patrimonialismo brasileiro, pois, para ele, a realidade seria mais dualista e dinâmica, dada a polarização entre poder central e economia paulista.

Nesse sentido, o patrimonialismo explica o passado político do país, como no caso da desproporção, no Império e na Primeira República, entre a presença de elementos no governo do nordeste e Minas, que representavam a decadência de suas regiões. Ou mesmo no caso do papel político do sul, que não refletia um aspecto moderno da sociedade, mas a sua tradição enquanto província militar. Na realidade, tal como Morse, a persistência do sistema patrimonial está relacionada com a capacidade

do líder patrimonial em sustentar o poder absoluto. A autoridade desse líder é orientada pela tradição, mas lhe permite o direito de reivindicar o poder pessoal total¹⁷.

Logo de início percebe-se que no Brasil há uma grande presença do poder do Estado, pois exerce um papel regulatório na economia e na atividade empresarial além de um controle das atividades políticas e administrativas. A ausência de uma revolução capitalista permitiu o surgimento de um Estado que não se deixa ajustar pela sociedade; o processo ocorre ao contrário: é o Estado que historicamente adequa os interesses e as formas de organização, até mesmo os próprios partidos políticos e a composição dos legislativos. Se, na Europa ocidental, as estruturas de governo se desenvolveram a partir do sistema liberal-representativo e, num segundo movimento, a partir da democracia de massas; no Brasil, as estruturas patrimonialistas foram mantidas quase intactas, porém adaptáveis aos meios modernos, de maneira que não se permitiram transformar estruturalmente.

Na relação Estado e sociedade, encontra-se uma macroestrutura patrimonialista, vertical, autoritária e resistente à mudança em enfrentamento com uma base social amorfa ao longo de todo país. É nesse sentido que São Paulo, sendo o polo economicamente mais moderno, emerge como um arranjo político distinto no país e, portanto, torna-se fundamental na investigação de Simon Schwartzman. Em São Paulo, o café permitiu o aparecimento de uma agricultura moderna, modificando as relações de trabalho e fazendo surgir uma classe de trabalhadores assalariados, abrindo espaço para o surgimento de uma nova elite, caracterizado pela autonomia frente ao centro do poder. A questão é que esse movimento transformador permaneceu restrito ao estado de São Paulo. A então modernidade econômica do estado poderia abrir caminho para uma modernidade política frente ao patrimonialismo.

No entanto, o que se viu foi que o poder central tinha não somente a força para dominar as regiões menos desenvolvidas do país, como também para subjugar aquela que emergia como a localidade mais moderna, dinâmica e progressista do país. De acordo com Bolívar Lamounier, a marginalização política de São Paulo é um *constant reminder*¹⁸ desse desequilíbrio estrutural de forças. O estado esteve sempre subrepresentado nos ministérios da Primeira República; da mesma forma, na fase

¹⁷ SCHWARTZMAN, 1985, p. 49.

¹⁸ LAMOUNIER, 2009, p. 56.

liberal-populista, entre os anos de 1946-64, não teve peso em nenhum dos três grandes partidos, nem no PSD, na UDN ou mesmo PTB¹⁹.

Outro elemento pertinente de *Bases do autoritarismo*, diz respeito ao nível de autonomia dado à política. Schwartzman sustenta que o Estado não opera como títere da classe burguesa ou como mera massa conduzida pela a economia burguesa para atingir suas pretensões. Trata-se de um setor diferenciado da estrutura social, com uma burocracia organizada e com grande potencial regulatório. E essa estrutura do Estado dialoga com a sociedade civil através de mecanismos de mediação, ditos subsistemas de participação.

Nesse ponto, o autor amplia seu cabedal teórico, descrevendo dois dispositivos basilares de interface entre a sociedade e o sistema político, quais sejam, a representação e a cooptação. No primeiro caso, as demandas sociais se agrupam e organizam como grupos de interesses, partidos e outros atores que pressionam de maneira autônoma, reivindicando maior participação no sistema político; trata-se de um padrão sócio-político avançado e plural, nas quais elementos corporativos e a estrutura de classes operam como sustentáculos da estratificação social.

Quanto ao sistema de cooptação, próprio do patrimonialismo, por conseguinte do Brasil, ocorre o inverso. O Estado não responde a demandas substantivas ou à participação dos novos atores, ao contrário, o Estado os ajusta, escolhe de acordo com aquilo que lhe convém. Em outros termos, ainda sobre a questão da participação, São Paulo transformou-se em algo próximo ao modelo “representativo”, enquanto os estados economicamente menos desenvolvidos e as capitais políticas continuamente representavam o sistema de “cooptação”, garantindo o ordenamento de um sistema político vertical e autoritário.

Em resumo, *Bases do autoritarismo* trouxe duas contribuições elementares. A primeira diz respeito à reflexão sobre democracia considerando as restrições impostas pela herança colonial e pelo patrimonialismo. A segunda, como já salientamos, trata do fenômeno que, a partir da expansão econômica de São Paulo poderia romper com a estrutura existente, mas que acabou revelando-se incapaz de tal atribuição. Esses foram os pontos nevrálgicos revelados pela sociologia macro-histórica de Simon Schwartzman, que procurava focalizar as grandes teias engendradas pelos indivíduos.

¹⁹ SCHWARTZMAN, 1985, p. 19.

Por fim, ainda cabe tratar brevemente da repercussão da obra e dos comentários de José Guilherme Merquior e Gabriel Cohn. O primeiro dizia que no Brasil, de fato, há uma tendência a se confundir autonomia da sociedade civil com liberalismo econômico. Segundo Merquior, os neoliberais refletem como peleoliberais, saudosistas de uma ordem sócio-econômica vitoriana, alheia aos princípios modernos da economia e ao papel do Estado em países em desenvolvimento.

É nesse sentido que, segundo Merquior, Schwartzman sugere que a ideologia liberal termina restrita a grupos sociais limitados. E que a sociedade brasileira necessita de um Estado, pois se faz necessário um “novo pacto” “entre Estado e sociedade”. Caso não ocorra, a sociedade civil poderia cair no isolamento e o Estado neo-patrimonial estaria sujeito a duas tentações: uma tradicional, chamada “emboabismo”, que usurparia as iniciativas da sociedade. E outra, dita “petrograndismo”, ou seja, a busca de uma modernização e desenvolvimento por meios autoritários. A crise do neopatrimonialismo poderia por fim à política de cooptação. Apenas numa economia estabilizada, com uma verdadeira política de representação se poderia inviabilizar essas tendências “emboabas” e “petrograndistas” no país. Assim, para Merquior, o grande mérito da obra de Schwartzman era o de expor toda essa problemática²⁰.

Já os comentários de Cohn foram caracterizados por um tom mais crítico. Para ele, Schwartzman ao publicar uma nova edição de sua tese de doutorado trazia a expectativa de uma contribuição nova que não se cumpre, mesmo em relação à própria publicação de *São Paulo e o Estado Nacional*. Cohn afirma que o trabalho tinha propósitos limitados, ainda que se considere a amplitude e a complexidade do tema abordado. Para Cohn, apenas duas modificações seriam dignas de nota, quais sejam: a ampliação da seção sobre o conceito de “patrimonialismo”, ao qual se atribuiu papel central na investigação e a substituição da parte final do livro de 1975 por um texto extraído de um artigo que fora publicado em 1977 na revista *Dados* sobre “*As Eleições e o Problema Institucional*”.

Cohn critica a superficialidade do trabalho e a repetição exaustiva dos mesmos trabalhos na segunda versão da obra. O que realmente o texto traz de novo é o desenvolvimento do esquema conceitual. Para Cohn, Schwartzman elabora com maior

²⁰ MERQUIOR, 1982.

cuidado temas fundamentais inspirados na sociologia weberiana. Com destaque ao conceito de patrimonialismo como forma de dominação política. Decorre daí a ideia de que o sistema político brasileiro apresenta contornos “neopatrimonialistas”. Ou seja, que a relação de poder envolvida é não-contratual, de caráter absoluto e, portanto, ligada à natureza “tradicional” do patrimonialismo, porém o sistema que as governa é “moderno” ou racional-legal. Também definido como “patrimonialismo burocrático”, numa tentativa de afastar o conceito de patrimonialismo de uma noção “tradicional”.

Em suma, Cohn afirma que as dificuldades não superadas por Schwartzman decorrem de uma leitura acrítica de *Economia e Sociedade*. Para ele, existem três problemas: em primeiro lugar, usa-se um tipo de dominação para “caracterizar” um sistema político mais que explorar uma construção típico-ideal, que é a “dimensão explicativa”; em segundo, embora se critique a ideia de “tradicional-moderno”, Schwartzman trabalha com a noção de “moderno” no mesmo parâmetro analítico que a de “tradicional”, não se dando conta de que as referências weberianas ao moderno são “empíricas”, não típico-ideais; e finalmente, para Cohn não fica clara a tentativa de estabelecer uma relação conceitual entre uma perspectiva weberiana com uma parsoniana (presente no último capítulo da obra), pois não haveria uma integração teórica que garantisse uma coerência interna à obra, restaria apenas um esboço daquela inovação então prometida²¹.

c. O Cebrap, a Novos Estudos e a polêmica entre Morse e Schwartzman.

O debate que envolveu o autor de *O espelho de Próspero* e Simon Schwartzman ocorreu no final dos anos 1980, logo após a publicação do livro em português, em 1988. Schwartzman publica *O espelho de Morse*, ainda em 1988; Morse o responde no ano seguinte em *A miopia de Schwartzman*; e a polêmica se encerra em 1989 após a tréplica

²¹ COHN, 1982.

de Schwartzman com “*O gato de Cortázar*”. Compreender esse enfrentamento intelectual em seus termos é a chave para compreender e contextualizar valores que estão em jogo e a posição dos autores. Contudo, antes de tratarmos dos meandros da polêmica entre Richard Morse e Simon Schwartzman, devemos apresentar o veículo desse debate, a revista *Novos Estudos Cebrap*. Iremos traçar um breve panorama do Cebrap e da revista até o período quando se deu o embate dos autores.

O Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap) foi instituído em 1969. O núcleo central de seus membros era composto por intelectuais ligados à Universidade de São Paulo (USP) e remanescentes do Seminário Marx. A instituição surge quando estes intelectuais foram afastados da universidade pelos atos discricionários do regime instituído com o golpe de 1964. Devido ao afastamento compulsório, sob o comando de Fernando Henrique Cardoso e José Arthur Giannotti esse grupo de intelectuais funda o Centro com a perspectiva de dar continuidade à tradição de pesquisa à qual se filiavam, buscando preservar o ambiente intelectual e uma tradição de pesquisa consolidada.

Embora com restrições financeiras e, sobretudo, políticas, o Cebrap se afirmou como um espaço institucional e ponto de referência para o pensamento de oposição. Ainda nos anos 1960, a instituição transformou-se no principal centro de produção intelectual sobre o país, por sua produção e pelo incentivo ao debate de ideias e teses desenvolvidas em polos intelectuais nacionais e estrangeiros. Nos anos 1970, ainda que respondesse às demandas das fontes de financiamento, o Cebrap transformou-se também, numa referência para uma renovação teórico-metodológica das Ciências Sociais, para a esquerda e o movimento democrático do país.

Os estudos realizados no centro refletiam uma ruptura com a cultura política dos anos 1960 e a tentativa de trazer novos temas à agenda pública. Problemáticas até então pouco valorizadas vieram à tona, como a análise de aspectos institucionais, a valorização da cidadania e as questões cotidianas ganhavam ênfase em detrimento das análises estruturais. Em alguma medida, a oposição ao regime e a herança das lutas reformistas fazia com que a instituição fosse considerada como um polo intelectual de

resistência, imagem realçada pela ideia de que os seus membros eram ao mesmo tempo rebeldes e intelectuais marcados por padrões científicos rigorosos²².

A partir de 1971, o Cebrap começa a divulgar suas atividades, com o intuito de ampliar a seu alcance, mas também para reduzir as suspeitas do regime sobre a natureza dos trabalhos desenvolvidos pela instituição. As primeiras publicações foram a *Estudos Cebrap* e *Cadernos Cebrap*. O primeiro periódico intentava atingir um público mais amplo, enquanto que o segundo possuía um formato mais simples e com divulgação restrita. As publicações foram até 1980, uma vez que ambas deixaram de circular nesse mesmo ano²³.

Na segunda metade dos anos 1970, o Cebrap começa a sofrer os efeitos das transformações político-culturais, culminando com problemas internos quanto à sua identidade e reprodução institucional em longo prazo. Há um esvaziamento do instituto, aprofundado num contexto de consolidação de uma nova geração de cientistas sociais e de novas linhas de pesquisa. Esse movimento institucional ocorreu concomitante às mudanças no campo intelectual que voltava seus esforços para a discussão sobre a democracia, as eleições e a crise do marxismo.

Além disso, o centro se viu incapaz de consolidar uma estrutura e de absorver as novas gerações. Não havia sido instituída uma escola de pensamento, pois nunca se elaborou uma teoria na qual os pesquisadores subsequentes pudessem dar continuidade a um projeto intelectual seguindo os pressupostos originais. Não havia também uma proposta institucional definida, com objetivos claros dentro de uma realidade democrática. Na época, o modelo institucional que pautava o Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (Cedec), orientava-se a objetivos políticos, já que carecia também de uma proposta teórica. Foi nesse contexto que nasceu a *Novos Estudos Cebrap*, em 1981, após o fim da revista *Estudos Cebrap*. A revista teve algum impacto, porém limitado. Marcada pela diversidade temática e editoriais atualizados, contudo não conseguiu demarcar uma identidade institucional.

²² LAHUERTA, 2001, p. 9-10.

²³ SORJ, 2001, p. 49.

Até os anos 1980, o Cebrap era tido como a instituição de pesquisa em ciências sociais com maior notoriedade no país. As questões identitárias refletiram não apenas as dissonâncias internas, bem como a crise conjunta das ciências e cientistas sociais no Brasil²⁴. Assim, uma questão que surge após a redemocratização versava sobre um sentimento de perda de função social desses cientistas. Toda uma geração que desempenhava um papel societário importante, encontrava-se num “vazio existencial” e numa crise de auto-identidade das ciências sociais. Daí em diante, o trabalho acadêmico manteve sua identidade na própria atividade reflexiva²⁵.

Assim, a experiência do Cebrap e sua intenção de estabelecer os limites entre a investigação científica e o engajamento político contribuiu para orientar os rumos das gerações posteriores de cientistas sociais²⁶. Portanto, foi nesse contexto em que desenvolveu o debate de Richard Morse com Simon Schwartzman nas páginas da revista *Novos Estudos*.

*

Em outubro de 1988, Simon Schwartzman publica o artigo *O espelho de Morse* iniciando o debate com Richard Morse nas páginas da Revista Novos Estudos CEBRAP. Schwartzman inicia o artigo afirmando que, para Morse, a tradição ibérica busca uma visão abrangente e unificadora do mundo e a crença numa realidade social que transcende ao indivíduo e aos seus interesses. A partir dela poderíamos encontrar respostas adequadas à crise moral e existencial da América anglo-saxã, e consequentemente, da América Latina. Schwartzman ironicamente diz não se importar com o aspecto “superficial da realidade”, pois toda a evidência empírica e a vivência cotidiana sugerem um cenário de pobreza, tragédias e horizontes truncados na América Ibérica. Para ele, não se pode cair no sedutor e traiçoeiro jogo de espelhos que Morse apresenta em seu livro “profundamente equivocado e potencialmente danoso em suas implicações”.

²⁴ SORJ, 2001, p. 76-9.

²⁵ *idem*, 2001, p. 79.

²⁶ *idem*, 2001, p. 81.

Em referência ao primeiro capítulo do *O espelho de Próspero*, “Pré-história”, Schwartzman aponta para a construção de uma visão idealizada da escolha política espanhola na constituição daquilo que Morse chamou de “Grande Desígnio Ocidental”. Na interpretação de Schwartzman, esse “grande desígnio” seria a liberação do conhecimento empírico [ciência] e filosófico [consciência] para a constituição do mundo moderno. A tese morsiana sustentaria que a virtude hispânica consistia na manutenção do Estado vinculado à Igreja, garantindo-lhe contornos morais e éticos que serviriam de referência aos indivíduos, o que, para Schwartzman, constitui uma recuperação positiva de traços comumente considerados totalitários. O viés adotado, diz Schwartzman, é problemático, pois não considera o aspecto desarmônico da realidade ibérica, as consequências nocivas da Inquisição, o extermínio ameríndio e os valores doutrinários que compunham do Estado despótico.

De acordo com Schwartzman, Morse ignora a realidade empírica, pois está preocupado apenas com os “princípios organizadores” da política, mas não com os seus resultados. Morse deixaria clara a sua predileção pela cultura política orientada pelo “princípio arquitetônico, na hierarquia, na existência de uma *Gemeinschaft* que precede os indivíduos e lhes dá identidade e pertencimento, em contraste com as alienações e o vazio das sociedades industrializadas do Norte, descritas através de antigos textos mais pessimistas (e hoje já bastante superados) de Horkheimer e Adorno” (SCHWARTZMAN, 1988, p. 187). O cientista político mineiro ainda observa que nem ao menos as consequências trágicas do nazismo, do franquismo e do stalinismo colocaram em xeque a nostalgia morsiana pela totalidade e pelo transcendente.

Adiante, Schwartzman examina a segunda parte do livro, “História”, onde Morse discute como o projeto civilizatório espanhol se desarticula após os movimentos de independência latino-americanos e como o continente recebe as influências das ideias liberais, democráticas e marxistas. Para Morse, diz Schwartzman, há uma dificuldade na coexistência entre os princípios da política arquitetônica com a política cotidiana, pois a primeira está pautada pela ética cristã, enquanto na segunda predominam a *virtu* maquiavélica e a razão de Estado. Por essa razão, no pós-independência, os países hispano-americanos teriam absorvido as ideias liberais e os princípios democráticos, mas não os teriam incorporado como valores, como “fundamentos éticos de sua constituição como nação”. Na visão do historiador, diz Schwartzman, o maior

impedimento era de natureza cultural, uma barreira que havia entre a tradição da “dialética entre cálculo do poder e bem comum” e a “dialética entre liberdade e ordem”.

No entanto, para Schwartzman não há uma reflexão aprofundada sobre as contradições que marcaram o desenvolvimento dos países latino-americanos. A primeira versa sobre a tensão entre Igreja e Estado; isso porque, usada como “instrumento de legitimação e controle social, a religião não desenvolve sua potencialidade como fundamentação efetiva de uma ética do comportamento cotidiano” (SCHWARTZMAN, 1988, p. 188). Já a segunda contradição versa sobre as “estruturas burocrático-patrimoniais e a alternativa racional-legal de modernização política” que, como vimos algures, Schwartzman procurou demonstrar no contraste apresentado inicialmente em *São Paulo e o Estado Nacional* (1975), e posteriormente reelaborado em *Bases do autoritarismo brasileiro* (1982).

Embora constate o fracasso da alternativa racional-legal, Schwartzman não sentencia que ela não continue presente, tanto na vida política quanto nas representações ideológicas no contraste cada vez mais forte entre o “dinamismo” de São Paulo e a “licenciosa” cidade do Rio de Janeiro. Para Schwartzman, na discussão sobre Mario de Andrade, Morse não aponta contrastes, mas semelhanças, “a exorcização andradiana da nascente burguesia paulista, personagens farsescos e secundários, sem penetração hegemônica no mundo social” (SCHWARTZMAN, 1988, p. 190). Ao entrar em contato com a realidade paulista, Mário de Andrade seria o precursor do realismo mágico que, saltando os obstáculos do pensamento pretensamente racional e “científico”, tocaria diretamente a alma profunda de nossa latinidade, mantida latente no inconsciente coletivo desde a decadência do império colonial.

Schwartzman ressalta a crítica de Morse aos intelectuais do Sul que buscam imitar as “decadentes” universidades norte-americanas e se desenvolveram pela via da “profissionalização acadêmica, um conhecimento mais aprofundado e rico de suas realidades”. Constata-se então que a “condenação à morte dos cientistas sociais latino-americanos, suas instituições, suas pesquisas, seus dados, suas metodologias empíricas e comparadas, seus congressos acadêmicos e revistas científicas, não decorre da simples inautenticidade da cópia, mas da própria inadequação do modelo” (SCHWARTZMAN, 1988, p. 190).

Na visão morsiana, as sensibilidades estética e científica estiveram unidas até a obra de Mariátegui. No entanto, para Schwartzman, o que Morse valoriza na obra do marxista peruano é a face “mitológica e soreliana” de seus escritos, na intensão de instituir um “populismo místico” ancorado no apelo a um “direito natural normativo” que remetia à uma herança histórica inconsciente da tradição ibérica. De acordo com Schwartzman, o autor norte-americano estaria “impregnado, não se sabe bem como, por um forte componente indígena, e tendo sua barroca arquitetura reduzida ao chão de uma comunidade rousseauniana.” (SCHWARTZMAN, 1988, p. 190). Um percurso que não era compatível com países que já avançaram na incorporação do modelo anglo-saxão, mas plenamente adaptável aos países pequenos. Na leitura de Schwartzman, colocando em outros termos, “quanto pior, melhor”.

Schwartzman, no entanto, faz uma ressalva. Embora admita a existência de problemas graves nas sociedades ocidentais, relacionados ao esgotamento dos valores iluministas, ao desordenado crescimento do conhecimento enquanto técnica e à cultura de massas, para ele essas sociedades carregam um potencial de inovação e mudança ao contrário da “vulgaridade e pobreza mental” burguesa que está presente no *Espelho de Próspero*. Para Schwartzman, estas sociedades ainda mantinham “um repertório de criatividade, pluralismo e capacidade de compromisso moral e ético incompatíveis.” (SCHWARTZMAN, 1988, p. 191).

Além disso, diz Schwartzman, “o desenvolvimento do conhecimento técnico e científico, apoiado em sistemas educacionais de massa, tem significado não só a garantia do padrão de vida das pessoas, e o gradual controle da agressão ao meio ambiente, como um processo efetivo de democratização do saber.” (SCHWARTZMAN, 1988, p. 191). Na visão de Schwartzman, essas conquistas não podem ser ignoradas em prol de uma revolução cultural que busque o contato direto com as massas, renunciando ao racionalismo e às pesquisas sociais, à indústria, aos sistemas democráticos e seus partidos, depositando as esperanças no “milénarismo soreliano”, legitimado pela intuição intelectual, em favor de um retorno as nossas origens milenares perdidas.

Na conclusão do artigo, Schwartzman sustenta que se há um futuro próspero da América Latina, não está vinculado aos movimentos milenaristas ou no contato imediato com a “essência ameríndia.” O futuro depende do processo histórico e de seus agentes, na busca pela resolução das contradições entre a “herança colonial e periférica”

e os esforços para alcançar a racionalidade e a modernidade. Nesse processo os valores comunitários e os processos de reconhecimento de uma realidade pluralista não deve ser incompatível com os valores iluministas. Para Schwartzman, é certo que não temos a “chave secreta do futuro”. Contudo, a esperança reside na manutenção do compromisso com os valores iluministas e com o uso da razão.

*

A resposta de Morse veio em julho de 1989 no artigo “A miopia de Schwartzman”. O historiador inicia dizendo que compartilha com seu crítico a preferência pela “racionalidade instruída em detrimento do misticismo desvairado”. Morse afirma que as divergências entre eles refletem a clivagem entre suas visões do empreendimento intelectual e vai além da interpretação ideológica. Para o historiador norte-americano as questões em jogo são de outra natureza; ele identifica três delas.

Em primeiro lugar, Morse diz que seu interlocutor adota uma visão linear da história, algo semelhante a leis, no qual o processo histórico estaria sujeito à manipulação. Morse diz refletir sobre o processo histórico em diferentes níveis, pois é preciso ter empatia com “as camadas mais profundas da mudança histórica e disposição para aceitar os indicadores metafóricos e analógicos, tanto quanto os mensuráveis.” (MORSE, 1989, p. 168). Morse afirma que Schwartzman oferece uma visão daquilo que seria agradável ocorrer, enquanto ele ofereceria os elementos daquilo que está por vir.

Para Morse, a segunda questão refere-se ao fato de Schwartzman insistir na “compilação metódica do conhecimento”, enquanto o norte-americano afirma ser atraído pela “exploração lúdica da consciência humana.” Morse diz admirar o tipo ensaístico e qualquer estratégia de investigação que ajude a esclarecer uma questão, enquanto seu crítico mostra-se favorável ao exercício acadêmico e ordena as categorias numa “escala priapesca que vai do duro (ciência) ao mole (arte)”.

Já a terceira questão versa sobre as posições dos autores sobre a liberdade e a tirania. Morse sustenta que seu interlocutor faz uma divisão entre os vilões no topo (tiranos) e na base (massas). Seus heróis seriam os cientistas com Ph.D’s das

universidades ocidentais. Morse faz a defesa de uma visão menos maniqueísta, pois para ele, o povo constrói continuamente os seus referenciais, com inovações não técnicas, mas culturais e psicológicas.

O norte-americano critica a plena confiança que Schwartzman deposita na capacidade técnica e científica dos sistemas educacionais e na produção em massa de Ph.D's para a solução dos problemas. Para Morse, trata-se de uma defesa de um aparelho de controle social e acadêmico tão excludente quanto o antigo sistema escolástico que Schwartzman o acusa de defender. Morse afirma não enxergar uma relação entre as universidades e o desenvolvimento intelectual, científico e econômico, citando os exemplos de hegemonia industrial e política da Inglaterra no século XVIII e dos Estados Unidos no final do século XIX, quando o papel de suas universidades foi insignificante. Além disso, Morse critica a crescente cisão entre vida acadêmica e vida intelectual e a perda da comunidade intelectual. Segundo ele, a própria Universidade de São Paulo perdeu o sentido de missão que era visível nos anos 40 até os 60.

Adiante o historiador trata da questão da herança patrimonialista ou autoritária. Diz ele que seu crítico o acusa de defendê-la, mas é Schwartzman que a remodela como herança tecnoburocrática para a qual prevê um futuro promissor. A ideologia confessa de Schwartzman é a razão “esclarecida”, enquanto Morse afirma recorrer aos frankfurtianos, não por desacreditar na racionalidade, mas para avaliar os efeitos da racionalização na sociedade industrial ocidental.

Os frankfurtianos para Morse são obsoletos somente no fato de não terem dado atenção ao “Terceiro Mundo”. A adoção desses críticos se deu, segundo ele próprio, porque “sua sociologia crítica pode ser reconstruída” para dar conta dos fenômenos atuais e porque durante a Segunda Guerra eles encontraram elementos da experiência nazista na cultura norte-americana. Morse coloca que a patologia adorniana da sociedade ocidental contribuiu em sua argumentação sobre a patologia do patrimonialismo ibérico. Para Morse, o equívoco na crítica de Schwartzman reside em colocar o neotomismo e o totalitarismo numa mesma categoria, e também, inferir que investigar sobre uma fórmula autoritária implica em estar afeiçoado à mesma.

Morse argumenta que sua intensão em *O Espelho* era elaborar um painel de três continentes e de um milênio de história no intuito de identificar os problemas da América Latina e fornecer um objeto adequado de contemplação. A hipótese de considerar a América Latina uma civilização por si mesma permite um diagnóstico útil

na comparação com o “Ocidente industrial”. Morse diz que Schwartzman critica sua comparação por dar um peso exacerbado ao “individualismo norte-americano” em detrimento do “estatismo europeu”. Todavia, Morse diz que o uso que ele faz do termo remete a Louis Dumont, explicado a partir da própria experiência europeia. Além disso, Morse defende-se da acusação de exagerar quanto à “decadência e hiperracionalização ocidental”, sustentando que já é hora da América Latina “andar sem muletas”. E, por último, Schwartzman insiste que o racionalismo esclarecido deveria orquestrar aspirações comunitárias. No entanto, Morse refuta essa ideia, pois segundo ele, a questão é que os compromissos expressivos irão orientar as estratégias instrumentais. Mas, até lá diz ele, a América Latina se manterá estagnada com a tecnoburocracia (MORSE, 1989, 174).

Na parte final do artigo, Morse retoma a questão da defesa da literatura. De acordo com ele, o seu referencial literário não objetiva justificar construções “mágicas” ou “místicas”, tal como julga seu interlocutor, mas pretende sugerir que os romancistas contribuem para a renovação do “discurso da ideologia obsolescente”. Morse ainda reitera as colocações feitas em *O Espelho* sobre o “realismo fantástico”, já que ele permite uma conexão entre a literatura e sociologia. Na visão do autor norte-americano, os romancistas latino-americanos apontam o caminho de como “desconstruir e reconstruir o vocabulário e as categorias” (MORSE, 1989, p. 177).

“em Borges se pode ver a desconstrução da cultura, tratada agora como texto, e não como monumento; em Rulfo, a desconstrução da vida social, feita através da construção do espaço ideológico do inferno social; em Cortázar, a desconstrução do próprio gênero do romance e o estabelecimento de um código para um novo diálogo literário; em Lezama, a desconstrução da noção de referenciabilidade em favor do texto como “abundância de significados”; e finalmente em Garcia Márquez, a desconstrução da história por meio do seu deslocamento para o “consenso crítico da cultura popular”.” (Morse, 1989, p. 177).

Morse conclui o artigo duvidando se seu crítico seria capaz de distinguir a patologia da América Latina, a dos Estados Unidos, ou mesmo a da Europa ocidental. Para ele, pode ser uma deficiência ocular, que não o impede de enxergar os acontecimentos imediatos, mas que talvez os romancistas possam ajudá-lo a curar sua miopia.

*

Em outubro de 1989, Simon Schwartzman publica um novo artigo, “O gato de Cortázar”, em resposta a Richard Morse. No último ato desse debate, o cientista político mineiro afirma que sua discordância com o historiador norte-americano diz respeito à resposta oferecida por ele para a questão da tradição *versus* modernidade. Schwartzman diz que ao tratar com desprezo as ciências sociais e tudo o que está associado ao racionalismo das academias ocidentais, Morse compreende a realidade latino-americana de forma simplificada e maniqueísta. Além disso, Schwartzman acrescenta que seu principal argumento não foi confrontado e reitera os equívocos de um “utópico” retorno ao passado ibérico. Contudo, diz poder ampliar o debate sobre os temas do “atraso”, da modernidade e da natureza do trabalho intelectual.

Para Schwartzman, Morse faz uma caricatura dele como um empirista primitivo, que não reconhece nada além daquilo que possa ser um conhecimento verificável, um reacionário com medo do povo e das manifestações espontâneas, um racionalista ingênuo que crê cegamente na ciência para solucionar os problemas do mundo, um defensor do *status quo* acadêmico. Definições segundo Schwartzman que carregam o mesmo “simplismo maniqueísta” do qual ele é acusado.

Além disso, acrescenta que a atitude de Morse em relação às ciências sociais decorre do papel que ele atribui ao trabalho intelectual, qual seja, o de elaborar uma ideologia capaz de mobilizar o continente latino-americano. O melhor exemplo é a “tese da superioridade dos romancistas sobre os cientistas sociais”. Schwartzman não nega a importância de muitos literatos latino-americanos na crítica da realidade, tampouco o contributo de uma reflexão dentro das tradições da crítica literária. Porém, está absolutamente em desacordo no que toca a expectativa morsiana sobre a renovação do “discurso de uma ideologia obsoleta.” Para Schwartzman, o propósito maior das ciências sociais continua sendo a “desmistificação das ideologias”, mesmo levando em conta a impossibilidade de uma “ciência neutra” (SCHWARTZMAN, 1989, p. 196).

Ainda sobre a questão da literatura, Schwartzman não acredita que autores “tão herméticos e quase incompreensíveis” como Cortázar, Borges e Guimarães Rosa possam cumprir essa missão de constituir uma nova ideologia de caráter popular. E,

portanto, para Schwartzman, essa polarização entre “novelistas” e “cientistas sociais” é falsa, pois apenas produz algum efeito nos espaços acadêmicos e intelectuais.

Sobre o tema do atraso, Schwartzman critica o espanto de Morse por ele considerar que existam países mais atrasados que outros. O que Schwartzman diz tratar por “atraso” refere-se a locais onde há fome, onde os sistemas educacionais são insatisfatórios, onde os governos não funcionam com competência e onde os direitos humanos não estão garantidos. Segundo ele, o *atraso* não reflete a permanência de valores tradicionais, mas a incorporação distorcida das modernas tecnologias. A modernidade, mesmo que possua malefícios não pode ter como reação uma volta “à alma da civilização perdida”, trata-se de um caminho inexorável.

Além disso, Schwartzman é taxativo, “não existe volta ao passado, nem sequer um passado para voltar.” Existe na América Latina uma agenda a ser cumprida, que recoloca questões como a democratização da educação e da ciência e tecnologia como questões nevrálgicas. Uma participação adequada no mundo depende de uma mínima convivência com as formas de comunicação, produção e interação social. Para Schwartzman, essa agenda cultural se relaciona diretamente com as instituições políticas modernas e com o estabelecimento de novas formas de organização e participação social. Mas todos esses elementos não são de fácil resolução num contexto de permanência de tradições autoritárias. Nesse sentido, Schwartzman acha que seria cômodo demais declarar que a agenda da modernidade está perdida. E afirma que se preocupar com essas questões o coloca em enfrentamento direto com o *status quo*, ao contrário daquilo que seu crítico afirma.

Para finalizar o artigo, Schwartzman afirma que estamos em meio a uma batalha quase perdida pela modernidade. De acordo com ele, o antiintelectualismo e irracionalismo ocupam espaço na universidade, seja pela busca pela praticidade dos resultados, ou mesmo pelo repúdio ao trabalho sistemático de longo prazo. O autor afirma que há uma tendência a “substituir a clareza das ideias pelo abuso dos jogos semânticos”, as visões simplistas da realidade parecem predominar sobre as mais complexas. Schwartzman encerra defendendo que uma parte do trabalho intelectual tem por responsabilidade não se esquecer dos erros do passado.

3. A recepção da polêmica e a identidade latino-americana.

Neste último capítulo iremos tratar da recepção da polêmica entre Morse e Schwartzman e de seu alcance para o pensamento político-social na América Latina e no Brasil. A intenção será tratar como esse debate foi assimilado nos artigos *O outro Ocidente*, de José Guilherme Merquior; *Ariel, Calibán e Próspero*, de Felipe Arocena; *A saga de um brasilianista nos trópicos*, de José Murilo de Carvalho; *O espelho de Morse e outros espelhos*, de Otávio Velho; e *Anotações sobre um debate*, de Lucia Lippi de Oliveira.

Num segundo momento, nos propomos a analisar o ensaio *O Multiverso da Identidade Latino-americana* (1995), com o objetivo de discutir como Morse trata da questão da identidade latino-americana no diálogo entre história e literatura e qual o tratamento dado pelo autor na comparação entre as realidades sociológica e maravilhosa, intentando iluminar as questões metodológicas da obra morsiana e a sua visão sobre o papel das ciências sociais e dos intelectuais.

a. Notas sobre um debate.

No artigo de José Guilherme Merquior, Richard Morse foi retratado como um sucessor de uma linha de eruditos norte-americanos cujo apego à América Latina refletia uma crítica de sua própria cultura. Se em *Ariel*, José Enrique Rodó opôs o Ibérico ao anglo-americano, Morse buscou na Ibero-América a imagem especular da cultura *yankee*. Citando Rodó, Merquior questiona se o “barbarismo” não consiste em pretender ser como os outros; nesse sentido, o Próspero morsiano – os Estados Unidos – estaria olhando com repulsa a si mesmo para a atrasada, mas não desencantada América Latina.

Nos termos de Merquior, o calibanismo morsiano se confronta com o arielismo de Rodó. Há uma postulação de superioridade moral da cultura social ibérica, um elogio ao aspecto humano de um estado orgânico e hierárquico. Nesse sentido, o “holismo cálido”²⁷ distancia-se do estado mecânico hobbesiano e lockeano, afeiçoando-se mais ao populismo do que à democracia. Até mesmo uma versão “rousseauuniana” ancorada na noção de vontade geral não seria nada além de uma prática mistificadora e não genuinamente democrática. Todavia, na visão morsiana, ainda assim, seria mais desejável que o atomismo social da democracia norte-americana.

De modo mais enfático, Merquior sustenta que *O Espelho de Próspero* não crê no princípio liberal-democrático na América Latina. Para ele, o autor norte-americano mantém-se persuadido que a matriz tomista persistirá na cultura política ibero-americana. Assim sendo, a expectativa era a de que a combinação entre a cultura política ibérica e o rousseauianismo pudesse preencher os ideais humanistas de modo mais adequado que o marxismo de uma tradição nacional russa ou da combinação anglo-atlântica entre liberalismo e democracia.

A problemática central, diz Merquior, reside no fato de que a obra está engendradora sob o postulado de uma cultura política elaborada na Espanha Filipina que permanece na contemporaneidade. Essa permanência se explica pela recusa das revoluções mentais modernas, tanto a religiosa quanto a científica, tornando o mundo ibérico imune ao utilitarismo e individualismo internalizados na Europa ocidental.

A conclusão do comentador é a de que, a julgar pela explanação de Morse, somos bárbaros em plena modernidade, uma vez que o *ethos* ibérico continua pré-moderno – característica valorizada por Morse – afastando a Ibero-América do desencantamento e da “*waste land* moral da alta modernidade”²⁸. Vale ainda ressaltar um elemento central, diz Merquior; para Morse o mal não reside na Ibéria, mas sim na própria modernidade. Por conseguinte, a mensagem morsiana sugere nosso despreparo para a democracia, pois nós carregamos a alma do “antiindividualismo saudável” de nossas raízes e, se o tomismo não é o ideal, é absolutamente mais desejável que o atomismo moderno.

²⁷ MERQUIOR, 1990, p. 72.

²⁸ MERQUIOR, *op. cit.*, p. 75.

Além disso, Merquior aponta para a insuficiência sociológica do modelo morsiano, pois ele mostra que resistência ibérica à modernidade é menos uma realidade do que uma medida sentimental a uma civilização moderna e à sociedade de massas do liberalismo industrial, tanto criticada pelo historiador e pelos teóricos críticos da Escola de Frankfurt. Afirma Merquior que as condições morais já estavam mais próximas ao desencanto do que Morse admitia, a situação era de transição: valores tradicionais sofriam o impacto de um desenvolvimento desigual e de um processo modernizador inexorável, mesmo que incompleto e distorcido.

Portanto, na América Latina, a apropriação da modernidade em sua plenitude continuava implicando a supressão de elementos do passado que ainda possuíam influência decisiva em instituições e práticas. Nesse sentido, Merquior afirma a história como um processo dialético, no sentido de uma “fábrica de sínteses e rupturas”. Em boa medida, as instituições e práticas deveriam sofrer uma tríplice ruptura, quais sejam: em relação ao Estado patrimonial, ao capitalismo periférico e à modernização superficial. Para isso, no entanto, o crítico sugere uma nova mentalidade que não estivesse ligada à matriz pré-moderna, ao contrário de Morse.

Além disso, Merquior considera que em sociedades urbanas e industriais, o desenvolvimento trouxe um pluralismo social como uma tendência real. Nesse quadro, uma mentalidade holista seria retrógrada. Aspectos como o patrimonialismo e o pré-capitalismo estavam perdendo a legitimidade. Assim, a problemática central não estava no Estado e na economia, mas no Estado patrimonial e na economia subcapitalista, pois ambos são ramificações do passado senhorial, não possuem eficiência social e material e por essa razão levam os países da Ibero-América a uma crise de legitimidade.

Essa crise desenvolve-se desde o século da independência e, por essa razão, Merquior afirma que naturalmente esse problema traduziu-se em uma questão de identidade. Esse *déficit* de legitimidade colocou em dúvida o próprio ser étnico. E por essa razão, Merquior diz que o tema da raça ganhou tanto destaque nas interpretações sobre a América Latina. A importância social, a visibilidade física ou a carga emocional eram os elementos míticos fundamentais para constituição de um drama em torno da questão identitária latino-americana.

Com os estados consolidados as questões de identidade perdem conteúdo e a ideia de uma América Latina não-ocidental nada mais é que uma recusa ressentida daquilo que buscávamos, porém não tínhamos conseguido alcançar totalmente: um lugar no mundo moderno, liberal e democrático. O desprezo pela modernidade, segundo Merquior, nada mais é que uma reação ao fracasso. No entanto, não se pode perder de vista que a América Latina é parte do Ocidente, não a sua antítese ou uma alternativa à sua cultura. O desejo pela modernidade reflete nossa identidade Ocidental. No fundo, somos uma “modulação”²⁹ original da cultura ocidental.

Por conseguinte, a América Latina forma um “outro Ocidente”, mais empobrecido, mais enigmático, problemático, mas ainda assim Ocidente, enquanto linguagem, valores e crenças que remetem às sociedades ocidentais. Segundo Merquior, citando Samuel Huntington, a América Latina em grande medida sofre de “pretorianismo político”³⁰, ou seja, a presença de sistemas políticos com baixo nível de institucionalização com altas taxas de participação, afeitos a momentos de decadência e *déficit* de legitimidade, mesmo quando a soberania está completamente assegurada.

Já na crítica de Felipe Arocena, o caminho percorrido por Morse em *O Espelho de Próspero* trata de caracterizar as distinções entre “visões de mundo” da Íbero-América e da Anglo-América. Numa contraposição entre a raiz ibérica espanhola, onde a Igreja era o corpo místico e o Estado o corpo político e moral, e a raiz inglesa, onde o corpo político era baseado no utilitarismo, na racionalidade dessacralizada, no empirismo, onde a Reforma e as revoluções científica e industrial tiveram um papel peremptório no seu desenvolvimento político e social.

A questão objetiva para Arocena não era discutir os detalhes da elaboração teórica morsiana, mas interessavam-lhe fundamentalmente dois aspectos essenciais de sua obra, quais sejam: as particularidades das “visões de mundo” que estão contrapostas e de como se deu essa contraposição, isto é, qual a abordagem metodológica que foi proposta pelo historiador norte-americano.

²⁹ MERQUIOR, *op. cit.*, p. 86.

³⁰ MERQUIOR, *op. cit.*, p. 87.

Como se sabe, a preocupação de Morse era apresentar uma alternativa ao mundo racionalizado, tecnificado e desencantado das sociedades industriais, em particular, a norte-americana. A leitura de Morse da *Tempestade* de Shakespeare sugeriria que o Próspero era um colonizador paranoico de uma ilha encantada. Assim, Próspero estaria representado no ensaio pelos “prósperos Estados Unidos” e, nesse sentido, a intuição é que os elementos fundantes da “visão de mundo” ibero-americana auxiliariam na busca por uma alternativa frente ao desencanto. A Íbero-América, portanto, não comporia o mundo desencantado e para Morse, sua identidade histórico-cultural impediria um desfecho de tipo weberiano, nietzschiano ou kafkiano.

Desse modo, de acordo com Arocena, Morse apresenta o mundo ibero-americano resistente à racionalização, marcado pela espontaneidade, pelo simbolismo encantado, pelas relações afetivas e comunitárias e uma concepção orgânica e integradora do social, em forte oposição ao narcisismo individualista, à tecnificação do mundo, à manipulação da personalidade, aos programas educativos empacotados, à indústria cultural e a uma concepção sistêmica e funcionalizada do social. Aqui, diz ele, Morse estaria fortemente influenciado pelas interpretações adornianas e horkheimianas.

O desencantamento weberiano que orienta a reflexão de Morse, diz Arocena, envolve dois elementos relacionados, porém não coincidentes. O primeiro refere-se à racionalização, à intelectualização e ao avanço do controle científico. Outro aspecto diz respeito à significação da vida moderna, ou em outros termos, à perda de significação da modernidade, relacionado com a racionalidade instrumental científica que não normatiza a vida, deixando o indivíduo na incerteza moral.

Todas essas questões weberianas poderiam ser reelaboradas à luz de uma relação entre “sistema” e “mundo vivido”³¹. Arocena explica que entende por “sistema” os aspectos relacionados à integração funcional da sociedade, a regulação administrativa e econômica; enquanto que “mundo vivido” remete à integração social que se perpetua através de uma escala de valores e crenças, de tradições de um universo simbólico, cujos significados não se encontram no sistema de uma sociedade técnica.

³¹ AROCENA, 1990, p. 101.

Nesse sentido, Arocena coloca que o interesse morsiano situa-se no âmbito do “mundo vivido”, deixando de atribuir ênfase ao sistema institucional de regulação social. Assim, a abordagem possui um caráter mais histórico-cultural que política. A análise do historiador norte-americano busca interpretar o significado cultural, não por meio de variáveis socioeconômicas. A premissa morsiana, diz Arocena, é de que os problemas são essencialmente morais, e tal como o propósito de Robert Bellah, Morse acredita que a interpretação do significado cultural é compatível com a explicação sociológica.

É de fundamental importância compreender essas questões durante a leitura de Morse. Negligenciar esses elementos, para Arocena, nos conduz a interpretações errôneas da obra, tal como se deu com Schwartzman. Arocena diz que Morse tenta transmitir a ideia de que a sociedade “deixou de existir”, há um sistema automatizado que segue uma lógica descolada das pessoas. Os indivíduos isolados operam apenas enquanto títeres desse sistema. Aqui o historiador é devedor dos conceitos de racionalização de Weber, de objetivação de Adorno e Horkheimer e de sistema de Habermas.

Ainda sobre a racionalização, Arocena destaca que Morse distingue três tipos de significados de racionalidade. O primeiro remete à “racionalidade da ação” dos indivíduos ou de grupos, orientada pela lógica da ação social. A segunda tem relação com a concepção de “leis naturais imanentes universais” que revelam uma ordem do universo que o homem busca descobrir. O terceiro vincula-se à noção de racionalização, a relação entre pessoas e normas de conduta, estabelecendo uma conexão com o sistema, com as coisas e não mais com pessoas. Este terceiro ponto não teria sido internalizado totalmente na Íbero-América.

Sobre a polêmica entre Morse e Schwartzman especificamente, Arocena aponta que a chave argumentativa de Schwartzman foi dada pelo binômio atraso e modernidade. A discussão se limitou a dois caminhos: da volta ao passado ou da inexorável modernidade. Arocena opina que Schwartzman não compreendeu a profundidade da questão, tampouco o próprio Morse. Tratar do problema de forma dicotômica, entre atraso e modernidade, leva ao esgotamento. A proposta de Morse não é a de um retorno à “verdadeira comunidade”, mas a da recuperação de uma tradição

histórico-cultural para pensar sobre caminhos alternativos à modernidade e seus efeitos danosos já observados nas sociedades modernas.

Ademais, para Arocena, Morse mostra a coexistência de características velhas e novas, interpenetradas, permitindo que haja múltiplas percepções da realidade em oposição à unidimensionalidade das sociedades industriais e tecnificadas. Não há para Morse a possibilidade de uma racionalidade unificada. Enquanto a Anglo-América traz uma mentalidade que varia pouco, tanto na forma quanto no conteúdo, o pensamento ibérico apresenta um aspecto de um mosaico, não de um sistema.

Mais uma vez, diz Arocena, é necessário ter em mente que na discussão proposta por Morse há uma tentativa de realização de uma “hermenêutica da tradição cultural”³² e não uma análise de conjuntura em si. Arocena crê que nesse ponto não se pode compreender tais questões sem estabelecer um diálogo com uma tradição omitida pelas ciências sociais, a complexidade das sociedades estando expressa na cultura. Assim, a análise cultural trata da interpretação das tradições culturais.

Por fim, Arocena sustenta que não se pode fazer referência ao passado e às tradições como penumbra; abster-se de discuti-los em nome da razão maior seria assumir os valores negativos do Iluminismo e condenar o futuro ao desencantamento. O que Arocena propõe então é um diálogo entre passado e futuro, como um meio pelo qual os países da América Latina possam encontrar sua identidade e se projetar no futuro.

Em razão desses argumentos expostos, podemos desenhar o seguinte quadro: de um lado, Schwartzman trabalha com uma visão de história preocupada com os processos sociais, em alguma medida, carregado de um teor mais evolucionista; tem nos Estados Unidos o exemplo mais avançado da modernidade; crê no papel esclarecedor das Ciências Sociais, no sentido de desmistificar as ideologias; entende a situação da América Latina num quadro de crise, sendo necessária uma tentativa de modernização por meio da ciência e sustentando que não há um passado a voltar; aposta que o papel dos intelectuais é o de impedir a derrota na última batalha pela modernidade; e por último, vislumbra no futuro uma civilização ocidental corrigida.

³² AROCENA, *op. cit.*, p. 107.

Morse, por sua vez, trabalha com uma visão da história num sentido mais “essencialista”, ou seja, com um teor menos evolucionista, procurando investigar sobre as mentalidades civilizacionais; vê a Anglo-América como uma sociedade decadente; crê que as Ciências Sociais fracassaram e aposta nos romancistas em seu lugar; entende a situação da América Latina num quadro de crise, podendo ser superada na busca de novos parâmetros pela volta às raízes e à tradição cultural ibérica; sustenta que o papel do intelectual é o de elaborar uma nova ideologia de cunho popular; e por fim, vislumbra no futuro uma civilização alternativa.

Na polêmica, Schwartzman representa a ciência social modernizadora ansiosa pela busca de soluções para o país; enquanto Morse assume o papel de representante do centro decadente. O que está em jogo objetivamente são “posições e pré-posições” absolutamente desiguais no que tange às “teorias da mudança”³³; no caso morsiano, como já dissemos algures, trata-se de uma ideia de transformação calcada numa dialética da tradição; enquanto Schwartzman pensa a mudança na ruptura. Morse reflete sobre “opções” civilizacionais, Schwartzman mantém-se alinhado à “modernidade triunfante em sua vertente liberal”, que implica necessariamente numa ruptura por se fazer ou completar. Os teóricos críticos de Frankfurt, por exemplo, pensam na chave de um retorno às origens, porém a lógica passa a ser a de uma ética e cultura secularizada.

Vale ainda ressaltar que, para Otávio Velho, Morse também paga tributo à modernidade triunfante visto que em alguma medida não desconfia de sua ideologia. Além disso, para a hermenêutica, sequer esse enfrentamento poderia se dar nos termos de uma dicotomia entre tradição e ruptura, visto que a modernidade é interpenetrante. Mas, o que há mais substancial são as “diferentes relações com a tradição”, e em última instância, as “diferentes hermenêuticas”³⁴ em questão.

É fundamental, diz Velho não pensarmos nessa polêmica num sentido culturalista estrito; Velho sugere que seria valioso imaginarmos a ruptura, a dialética da tradição e o retorno às origens como um estande de possibilidades em aberto e combinável das mais diversas formas pois, segundo ele, as incompatibilidades com o

³³ VELHO, 1989, p. 95.

³⁴ VELHO, *op. cit.*, p. 96.

mundo moderno talvez só existam na medida em que a própria imagem do moderno seja fruto de uma construção dos intelectuais.

Existem ainda dois elementos relevantes que devemos discutir. O primeiro diz respeito à retórica do debate: o tom das críticas e a ironia dão a entender que está em disputa não apenas a argumentação em si, mas há uma questão de posição dos dois intelectuais na tentativa de angariarem adeptos. O segundo ponto é que Morse faz parte de uma genealogia de autores norte-americanos que recusa a separação entre vida acadêmica e vida intelectual; essa é a razão de sua postura crítica frente à atuação acadêmica, mesmo que estivesse integrado ao *establishment* e ocupasse um papel importante na Fundação Ford.

O que diferencia Morse e Schwartzman na visão que os autores possuem sobre o impasse latino-americano não se deve apenas ao fato de que Morse vê os impeditivos de ordem cultural enquanto Schwartzman os vê numa chave política, mas a distinção entre eles se dá na forma como cada um lida com a cultura e com a política, enquanto determinantes da vida social, para além da forma e dos aspectos normativos propriamente ditos.

Segundo Lucia Lippi de Oliveira, Schwartzman crê que a questão cultural deva ser tratada pelas ciências sociais desde que se deixe de lado as tradições culturais qualitativamente irreduzíveis e se aceite que os fenômenos de identificação e integração coletivas possam se alterar rapidamente. Na visão de Schwartzman, reconhecer a velocidade das mudanças é um pressuposto para que as ciências sociais tratem dos fenômenos culturais. A história é um processo, com crises, conflitos e transformações tanto no âmbito político quanto no valorativo. Nesse sentido, para Schwartzman, religião, cultura e política são equivalentes³⁵. Esse approach considera que a América Latina é um caso particular de civilização ocidental e que seus problemas podem ser corrigidos.

Em contrapartida, diz Oliveira, Morse defende uma visão da história na qual destaca a singularidade do caso ibérico e conseqüentemente latino-americano. São as características culturais herdadas que permanecem na longa duração e que permitem a

³⁵ OLIVEIRA, 1990, p. 40.

identificação de um caráter distinto, próprio e singular. Essa singularidade, por vezes tomada como atraso, como déficit, poderá originar a construção de outro tipo de sociedade, um modelo civilizacional alternativo ao Ocidental.

No fundo, a busca obstinada de Morse “pela alma da América Latina” ³⁶ e a centralidade do tema da cultura compõem o *leitmotiv* de suas obras. Seja tratando da linguagem, da visão de mundo dos poetas, da ideologia, às volta com os “valores” que marcam as distintas civilizações. O centro das preocupações é a cultura. A própria ideologia antes de ser interpretada e submetida à análise lógica, nada mais é que subproduto cultural. E o pano de fundo é esse contraste entre as civilizações e a persistência de uma cultura política neotomista na Íbero-América.

Para José Murilo de Carvalho, é difícil compreender como uma proposta de cultura alternativa possa passar ao largo da questão organizacional da política e da sociedade. Se as sociedades não são concebidas como sistemas de poder, retirar delas o aspecto político iria mutilar o todo social. Para ele, Morse exacerba ao se afastar totalmente dos termos da economia e da ciência política, tais como Estado, poder, burocracia, administração e planos, mesmo que se reconheçam as limitações de algumas análises da economia e ciência política.

No entanto, Carvalho diz que racionalidade, impessoalidade e eficiência burocrática, termos exaustivamente repetidos na modernidade, não deixam de possuir um tom irônico, uma vez que as campanhas políticas se sustentam através de apelos carismáticos e messiânicos, onde predominam o emotivo, o pessoal e o teatral. Uma contradição que talvez aponte para forças culturais de resistência em ação, de que a “macaqueação da modernidade” ³⁷ esteja fadada ao fracasso, de que o moderno nos apresentado seja condensado em consumismo.

Assim, Carvalho diz que, no fundo, se estão em questão tradições culturais conflitantes e o dilema existencial então estaria mais bem representando por Hamlet. Questionamentos como ser ou não ser moderno, ser ou não ser uma alternativa à

³⁶ CARVALHO, 1990, p. 6.

³⁷ CARVALHO, *op. cit.*, p. 9

modernidade ocidental, ser ou não ser uma proposta original de civilização, ser ou não ser uma cultura com identidade própria, essas seriam as questões para o século XXI.

b. A identidade latino-americana e a relação com a literatura.

O interesse de Morse pelo tema do modernismo remonta aos anos 1950.³⁸ O tema foi amplamente desenvolvido em *A volta de McLuhanaíma* e, posteriormente, em *O Multiverso da Identidade Latino-americana*. No diálogo de Morse com o modernismo brasileiro, notam-se continuidades entre o norte-americano e as formulações de Sérgio Buarque de Holanda e Oswald de Andrade³⁹. Em ambos os casos, acentua-se uma inspiração modernista em Morse, de um modernismo que apostava com confiança no futuro da América Latina e do Brasil e na concepção holística em detrimento da concepção atomista de sociedade.

Publicado em 1995, *O Multiverso da Identidade Latino-americana* foi o último ensaio de Richard Morse. O estudo havia sido encomendado por Leslie Bethell, editor da *Cambridge History of Latin America*, em 1975⁴⁰. No capítulo sobre a história intelectual e cultural da América Latina de 1920 a 1970, Morse revela a chamada “tomada de consciência da América Latina no século XX⁴¹”, por meio de um estudo comparado do modernismo, nas décadas de 1920 e 1930, do romance neorrealista e do “ensaio identitário”, nas décadas de 1930 e 1940; da filosofia e da história das ideias, nos anos 1940 e 1950; e, a ascensão das ciências sociais acadêmicas e o *boom* literário no final dos anos 1950 até 1970.

³⁸ Morse foi o autor da primeira publicação em inglês sobre o modernismo brasileiro em 1950.

³⁹ O diálogo de Morse com o modernismo brasileiro foi explorado por Pedro Meira Monteiro e Beatriz Helena Domingues em *O código Morse*, 2010.

⁴⁰ A história de elaboração deste trabalho foi documentada com a publicação das correspondências entre Richard Morse e Leslie Bethell. BETHELL, 2010, p. 47-60.

⁴¹ BETHELL, 2010, p. 60.

Beatriz Domingues diz que na leitura do ensaio são notadas influências foucaultianas e nietzscheanas, no que toca à opção pelas genealogias ao invés de origem. Há também uma referência a Alfred North Whitehead, que identifica três estágios do crescimento mental. O primeiro estágio, o romance, “quando suas possibilidades são parcialmente reveladas por ideias um tanto vagas e não muito demarcadas”; o segundo, o da precisão, “quando o pensamento subordina a amplidão das ideias ainda desconexas à exatidão das formulações”; e, por último, o estágio da generalização, que “corresponderia à renovação do romantismo”. Morse relaciona, respectivamente, esses estágios mentais ao Modernismo, ao ensaio/novela latino-americanos e a filosofia dos anos 1940 e 1950⁴².

O objetivo de Morse é tratar da história cultural latino-americana não como importação de um modelo, mas tendo um desenvolvimento próprio. Nesse sentido, a tese do ensaio é a de que os modernistas desempenharam papel central na concepção de ideias sobre a “identidade” latino-americana que foram sendo desenvolvidas por ensaístas, romancistas e alcançaram um patamar de generalização com os filósofos fenomenológicos e existencialistas, trazendo contribuições para a questão da identidade, com usos heurísticos⁴³.

Morse trata da questão da identidade como construção humana universal, concomitantemente emocional e racional. Ele distingue identidade de “caráter nacional”, pois identidade é entendida como “consciência coletiva de vocação histórica”. Em boa medida, identidade está relacionada ao ambiente, identidade como um reconhecimento tácito, um tipo de reconhecimento que opera no âmbito da consciência. Nesse sentido, a particularidade do caso latino-americano se engendra pela maneira com a qual as elites intelectuais tratavam a chamada cultura original, tomando como paradigma as culturas europeias mais desenvolvidas.

Na visão de Morse, os intelectuais latino-americanos eram mais bem-sucedidos na tentativa de estabelecer um “diálogo cumulativo”, a cultura e a história latino-americanas podendo ser melhor compreendidas por seus poetas, ensaístas e filósofos. Desde o século XIX, os escritores românticos criaram narrativas de fundação na busca

⁴² DOMINGUES, 2011, p. 178-179.

⁴³ DOMINGUES, op. cit., p. 179.

pela identidade nacional. Nessa linha, os modernistas latino-americanos seriam vanguardistas, não por proporem algo novo, mas por retomarem uma tradição própria, relativizando as interpretações que apontam para um rompimento total entre o romantismo e o modernismo no Brasil.

Morse argumenta que o modernismo brasileiro, embora tenha alguns princípios originados a partir de exemplos estrangeiros, não podia mimetizar os europeus que viviam uma crise quanto à crença no progresso e na racionalidade; a condição europeia no pós-guerra oferecia patologias e não modelos. Dessa maneira, o desencanto dos países do centro permitiu a regeneração da periferia. Os modernistas e seus manifestos – como o *Pau-Brasil* (1924) e o *Antropófago* (1928) – teriam algo a dizer, no intuito de pluralizar a mentalidade e a sensibilidade das nações ocidentais.

O modernismo brasileiro, na visão morsiana, era ao mesmo tempo um projeto estético e ideológico. Estético no sentido de renovação de um meio expressivo e enquanto rompimento com uma linguagem tradicional; ideológico na medida em que autentica uma expressão nacional. Nos anos 1920 predominava a dimensão estética, nos anos 1930 e 1940 houve uma inversão desses pares. Em 1928, em *Macunaíma* e no *Manifesto Antropófago*, ambos os elementos estético e ideológico estavam presentes. Nos anos 1930 e 1940, Oswald de Andrade (1890-1954) rumou para o engajamento político, enquanto Mario de Andrade (1893-1945) ainda buscava uma linguagem brasileira para expressão do cosmos popular. Nos anos 1940, após essa fase engajada de Oswald, ele retornou aos *insights* dos manifestos, porém de uma forma filosófica.

Na análise do modernismo argentino, Morse contrasta Jorge Luís Borges (1899-1986) e Robert Arlt (1901-1942). O primeiro integrante do grupo dos floristas, adeptos da “revolução estética” e ligados às vanguardas europeias; o segundo representante dos boedistas⁴⁴, tidos como “poetas do asfalto”, engajados com a Revolução Russa e influenciados pelas novelas naturalistas francesas e russas. Morse demonstra que Borges tinha afinidade pelas explicações mitológicas, tentando traçar uma genealogia do passado; Arlt, por sua vez, retratava a falência da civilização, estabelecendo uma conexão entre a cultura do tango e a alienação do homem ocidental. O norte-americano

⁴⁴ O grupo Florida correspondia a uma região rica de Buenos Aires, enquanto que o grupo Boedo, vinha de uma zona portuária e boêmia.

extrai daí a ideia de que esses escritores não seriam tão opostos como se poderia supor numa primeira leitura.

Morse ainda trata do modernismo mexicano como um caso especial graças à Revolução, pois ela própria era um evento modernista. O historiador seleciona Luís Guzmán (1887-1976) e Alfonso Reyes (1889-1950) como objetos de reflexão. Guzmán criticava o mimetismo e o diletantismo intelectual que em nada contribuíam para a análise da história; na visão de Morse, ele colocava de lado a sua ideologia e reduzia seu objetivo aos elementos vivenciados. Aqui então, o projeto estético se sobrepôs ao ideológico, ambos os autores tendo aprendido as lições do modernismo sem adotarem suas táticas. Assim, Domingues argumenta que o entrecruzamento desses autores se aproxima aquele entre Borges e Arlt e revela um elemento muito valorizado nos textos de Morse: “a visão de longo prazo⁴⁵”. Nesse sentido, a presença desses pensadores modernistas discutidos por ele expunham um pouco de sua própria visão sobre o mundo⁴⁶.

Em seguida Morse trata das realidades sociológica e maravilhosa. Ele argumenta que a história das ciências sociais está centrada na carreira de sociologia, antropologia social e de aspectos da história. A sociologia no Brasil teve como um de seus “patriarcas” Alberto Torres (1865-1917). Na linha de sucessão surgiu uma geração de “forjadores⁴⁷” que enfrentaram questões da teoria e do empirismo, da ciência pura e aplicada, da neutralidade axiológica e da ideologia, da derivação europeia e da inovação latino-americana. O nome destacado foi o de Florestan Fernandes (1920-1995), para Morse, o principal preceptor da “sociologia crítica” em escala continental⁴⁸.

Segundo Morse, a sociologia latino-americana desde os anos 1940 ressaltava preocupações teóricas e negligenciava o uso pragmático e reducionista das comunidades universitárias. No final dos anos 1950, houve uma proliferação das universidades. Os currículos eram inadequados para formar profissionais necessários à modernização das

⁴⁵ DOMINGUES, op. cit., p. 191.

⁴⁶ DOMINGUES, op. cit., p. 193.

⁴⁷ MORSE, 2011, p. 140.

⁴⁸ MORSE, op. cit., p. 143.

burocracias dos setores público e privado. A solução foi criar faculdades e departamentos de ciências sociais. Após os anos 1960, havia a necessidade de aplicar “a ciência aos negócios humanos⁴⁹”.

Os recursos da expansão universitária eram externos; no caso das ciências sociais, o apoio era dado pela Fundação Ford. Morse afirma que esses financiamentos privados viam as universidades uma “fonte de planejadores e tecnocratas” e como um meio para a cooptação das classes médias, além de colaborarem para o “progresso *evolutivo* da região”. Morse argumenta que problemas culturais e ideológicos provocaram o afrouxamento dos critérios de relevância empírica, embora os projetos fossem essencialmente norte-americanos. O paradoxo residia no embate entre a norte-americanização e a ascensão do marxismo ativista ou intelectual.

Nesse sentido, tanto o empirismo liberal quanto a “ciência” marxista quiseram expor uma realidade social mais concreta e definitiva que a “realidade” latino-americana dos ensaístas e filósofos. Empiristas e marxistas hierarquizaram a pesquisa em uma “escala *priápica* da disciplina⁵⁰” difícil para fácil, ou seja, da economia para a literatura ou da infraestrutura para a superestrutura. Uma escala ignorada pelos ensaístas em favor de uma estratégia “imagística” ou pela veracidade da poesia.

De acordo com Morse, embora as políticas fossem dissonantes, empiristas liberais e marxistas possuíam “ideologias⁵¹” semelhantes, uma vez que essas abordagens possuíam objetivos instrumentais considerando que a América Latina era penetrada de cima, por uma estrutura de dominação capitalista que atingia as raízes basilares da sociedade.

O intuito de Morse ao relatar os aspectos da profissionalização das ciências sociais era contrastá-la com o *boom* literário na década de 1950 e 1960. O projeto comum dos cientistas sociais era “desmistificar” o passado colonial, o positivismo, o beletismo e indicar os caminhos para o desenvolvimento nacional. O *boom*, embora

⁴⁹ MORSE, op. cit., p. 146.

⁵⁰ MORSE, op. cit., p. 148.

⁵¹ Morse refere-se a “ideologias” nos termos de Dumont, como sendo a totalidade de ideias e valores comuns a uma sociedade ou corrente num grupo específico. MORSE, op. cit., p. 148.

não forneça um referencial geracional como o romantismo ou o naturalismo, possui dois referenciais fundamentais, o “realismo maravilhoso” e a “desconstrução”.

Morse distingue o “realismo mágico” do “realismo maravilhoso”; ambos também análogos ao surrealismo e ao fantástico, que se originam no modernismo. Realismo mágico refere-se à “causalidade”, aquilo que contraria as “leis naturais”; realismo maravilhoso alude ao insólito, contudo consoante com a “realidade” e “induz ao encantamento”; o fantástico evoca ao medo por intermédio da dúvida; e o surrealismo, projeta pensamentos e imagens a partir do subconsciente, sem convenções ou controle racional. Nenhum deles foi uma criação latino-americana, todavia a “autoridade” latino-americana foi dada por Alejo Carpentier (1904-1980) ⁵².

Morse diz que a ficção de Borges, Astúrias e Arguedas, ou obras subsequentes de Rulfo, Boa Bastos, Vargas Llosa, Onetti e em especial García Márquez romperam com o discurso do “realismo”, impregnando-o do “maravilhoso”; todavia, o destaque ficou com os ensaios analíticos de Carpentier onde se relevava a preocupação explícita com a “identidade” caribenha ou latino-americana, onde o “maravilhoso” surge como uma “alteração” inesperada ou uma revelação privilegiada da realidade, como um “alargamento” das escalas e das categorias da realidade.

Assim, Morse diz que “alterar” e “alargar” denotam uma modificação da realidade; trata-se de uma oscilação intencional, tomando o “maravilhoso” tanto como uma percepção que deforma o objeto quanto como um componente da realidade. A “verdade” está nos romances, pois fornecem uma “imagística” e um vocabulário vívido, pouco intelectualizado, à busca separada de identidade e ao equilíbrio entre localismo e universalismo discutido pelos filósofos e sociólogos⁵³.

Além do mais, o realismo maravilhoso, segundo Morse, traduz-se nos termos sociológicos de “encantamento” e “desencantamento”. Essa polaridade weberiana, diz ele, implica uma intrusão de um *ethos* de racionalização com modernização e industrialização que afeta as esferas pessoais e institucionais. Nesse ponto, na trilha de Carpentier, para Morse, aquilo que era deplorado na Europa era visto como terapia na

⁵² MORSE, *op. cit.*, p. 150-151.

⁵³ MORSE, *op. cit.*, p. 152-153.

América. A despeito do *caudilhismo*, aqui se encontraria a pluralidade cultural, o mito, o eterno retorno, a espontaneidade e o convívio humano.

Convém ainda ressaltar a importância atribuída à crítica literária no estudo da América Latina. Para Morse, o estudo literário oferece esquemas cujo propósito não é a descrição de fenômenos, mas apontar novas formas de organizá-los. O objetivo não é a investigação, mas a reconstituição. Se os cientistas sociais se empenham na “desmistificação” da sociedade, os romancistas tem como ofício “desconstruir” o vocabulário e as categorias. Desconstruir aqui opera como o exame de elementos de um cenário complexo para recombina-los num “padrão cognitivamente mais satisfatório”⁵⁴. Assim, não há o imperativo instrumental da desmitificação, pois a desconstrução apela à imaginação.

⁵⁴ MORSE, op. cit., p. 154-155.

Considerações finais

Em razão dos argumentos apresentados, podemos afirmar que o diálogo entre história e literatura foi uma parte constitutiva da biografia e trajetória intelectual de Richard Morse. Como vimos, a sua perspectiva demonstrou como o modernismo abre possibilidades de diálogo entre os estudos históricos e literários, ao tratar da busca pela identidade latino-americana. O modernismo enquanto busca pela identidade realça a particular interação estabelecida entre literatura, cultura e história. Nesse sentido, o que importa para o historiador são as analogias que iluminam e secundam a interpretação de um fenômeno. A sugestão de que as ciências sociais na América Latina dos anos 1960 não eram determinativas, ensejam o reconhecimento de que as pessoas e não as políticas é que determinam os resultados.

É salutar realçar a importância dada por Morse ao tema da cultura. Bomeny argumenta que essa ênfase pode ser interpretada de duas maneiras: a. incorporação da produção literária como material legítimo à investigação historiográfica; b. a recusa implícita dos métodos sistemáticos de pesquisa, em ampla ascensão no campo da história e das ciências sociais nos anos 1970⁵⁵. Essa afinidade do norte-americano com a literatura contraria toda uma tradição teórica de trabalhos sociológicos e historiográficos. Curioso é notar que esse contraste se estabeleceu justamente à época da institucionalização das ciências sociais, da especialização e do esforço em se distinguir as ciências sociais de sua versão ensaística e dos padrões menos sistemáticos de pesquisa⁵⁶.

Por conseguinte, temos que a crença morsiana era na precedência do *homo literatus* sobre o *homo sociologicus*, o *homo economicus* e o *homo politicus*⁵⁷. A sua predileção pelos processos mentais de longa duração acabaram estreitando sua ligação com a literatura e realçando sua tese de que a inteligibilidade dos processos estaria no

⁵⁵ BOMENY, 1995, p. 149-150.

⁵⁶ MICELI, 1989.

⁵⁷ BOMENY, *op. cit.*, p. 154.

diálogo permanente entre história e literatura. No contato de Morse com o modernismo brasileiro, fica clara a sua convicção de que a cultura brasileira, expressa nessas obras, oferecia uma resistência à racionalização instrumental, dada a forma como os modernistas se referiam aos processos culturais e políticos. Mário de Andrade, por exemplo, partindo do local atribuiu à civilização um sentido análogo à racionalização, sugerindo uma “terapia da indolência.” O historiador crê numa combinação da modernidade com experiências sensíveis aos excessos da secularização.

Além disso, o encantamento de Morse pela “opção ibérica” e o seu consequente desencanto com a consciência liberal norte-americana vêm do reconhecimento de “uma sensibilidade ao papel da conjectura e da hipótese na construção do pensamento”⁵⁸, o que vai de encontro à ciência moderna e ao desejo de demonstrar uma certeza final sobre a realidade. Dessa forma, a “desmitologização do mundo” converte a literatura, e com ela os ensaios de interpretação nacional e regional, como permanente “reconstrução do *enigma*” que a secularização pretende desvendar e anular⁵⁹.

A linguagem dos romancistas goza, para Morse, de uma superioridade perante as ciências sociais na captura da realidade e de suas possibilidades. Barboza Filho diz que Morse não ofereceu uma “teoria” abrangente, com consequências práticas e normativas, capaz de satisfazer os critérios e pressupostos de sociólogos, economistas, historiadores e cientistas políticos. Não o fez porque talvez julgasse dispensável uma teoria que antecederesse a essa prática; porque não quis desenvolvê-la ou porque não a possuía. Na realidade, desejava provocar o *antipáthos* academicista⁶⁰.

Devemos ter em mente que a história, na concepção morsiana, não é um processo retilíneo de progresso e liberdade, mas é produto de escolhas organizadas sob a forma de premissas civilizacionais. Essas premissas são totalizantes e dotadas de eficácia prática. A história é feita de opções e escolhas, a ação humana não é acidental, mas criativa, e o homem, um ser plástico e autocriador. Assim, a história é “realista” no sentido de que as premissas se desdobram em todas as dimensões da vida social,

⁵⁸ MONTEIRO, 2010, p. 189.

⁵⁹ MONTEIRO, *op. cit.*, p. 196.

⁶⁰ BARBOZA FILHO, 2010, p. 219.

obtendo assim sua “realidade” e confirmação ou enfrentamento com sinais que adquirem vida própria.

A modernização no final das contas acaba se desvinculando dos horizontes conceituais da própria modernidade. A modernidade “cultural” é sacrificada em favor das consequências da modernização e do dinamismo. É dessa dissociação entre princípios e consequências que Morse tenta se afastar. Ele se preocupa com a retomada das origens e promessas não cumpridas – de igualdade, liberdade e solidariedade – de uma escolha inicial. Essa preocupação atinge diretamente aos Estados Unidos.

Nesse sentido, Morse possui a ambição de extrair o “eterno” ou o permanente do transitório e o poético do histórico. Dispensa a mediação de um princípio científico, reconhecendo um “movimento caleidoscópico do mundo”⁶¹ e buscando um conhecimento possível nesse movimento. Por conseguinte, a sua busca pelas questões de autenticidade, pela tomada de consciência pode tê-lo levado à subvalorização dos fundamentos institucionais e relativamente firmes⁶². O que em última instância o leva a crer que “a política que conta é a autenticidade cultural”⁶³.

Por conseguinte, o que tentamos demonstrar é que o debate entre Morse e Schwartzman está para além da argumentação substantiva sobre os caminhos e descaminhos da modernidade no Brasil e na América Latina. Na verdade, o debate se apresenta em tons distintos, pois o que Schwartzman valoriza são os aspectos político-econômicos e institucionais, enquanto Morse está preocupado com os elementos culturais. Essa diferença de enfoques afeta diretamente o sentido do debate e o ângulo de análise dos autores. O que está o jogo não são apenas os aspectos normativos, mas concepções distintas sobre quais são os determinantes da vida social e quais as concepções de mundo de cada um deles. Por conseguinte, os aspectos substantivos têm relação com a forma, ou o modo como os autores entendem a natureza da investigação social, dos seus métodos e de sobre qual seria o papel dos intelectuais no mundo contemporâneo.

⁶¹ BARBOZA FILHO, op. cit., p. 224.

⁶² BORGES, 2010, p. 111.

⁶³ NEDEELL, 2010, p. 148.

Bibliografia

AROCENA, Felipe. “Ariel, Caliban e Próspero: notas sobre a cultura latino-americana”. In: **Revista Presença**, Rio de Janeiro, n. 15, p. 92-109, abr. 1990.

BARBOZA FILHO, Rubem. “A tradição perdida: Morse, Carpeaux e o Barroco.” In: DOMINGUES, Beatriz H.; BLASENHEIM, Peter. (Org.). **O Código Morse: ensaios sobre Richard Morse**. Belo Horizonte: Editora UFMG (Humanitas), 2010.

BLASENHEIM, Peter L. “Revisiting Richard Morse’s theory of Spanish American government for classroom use”. **Locus**, Juiz de Fora, v. 12, n. 2, p. 89-98, 2008.

_____. “Defendendo a intuição de Morse.” In: DOMINGUES, Beatriz H.; BLASENHEIM, Peter. (Org.). **O Código Morse: ensaios sobre Richard Morse**. Belo Horizonte: Editora UFMG (Humanitas), 2010.

BOMENY, Helena. “Impressões sobre um historiador literato”. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 42, p. 149-160, jul. 1995.

BOMENY, Helena. “Saudades do Brasil de Richard Morse” In: DOMINGUES, Beatriz H.; BLASENHEIM, Peter. (Org.). **O Código Morse: ensaios sobre Richard Morse**. Belo Horizonte: Editora UFMG/Humanitas, 2010.

BORGES, Dain. “O naturalismo e a cidade do século XX: “*The narrowest street*” de Richard Morse.” In: DOMINGUES, Beatriz H.; BLASENHEIM, Peter. (Org.). **O Código Morse: ensaios sobre Richard Morse**. Belo Horizonte: Editora UFMG (Humanitas), 2010.

BRANDÃO, Gildo M. “**Linhagens do pensamento político brasileiro**”. In: Dados – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 48, n. 2, 2005, p. 231-269.

CARVALHO, José Murilo de. “A saga de um brasilianista nos trópicos.” **Jornal do Brasil**, 21 jul. 1990.

CASTRO, Ana Claudia Veiga de, “**Dois autores em busca de um passado: Richard Morse e Sergio Buarque na construção da especificidade paulista**”. In: LANNA,

Ana et al. (Org.), *São Paulo, os estrangeiros e a construção das cidades*. São Paulo: Alameda, 2011, pp.661-83.

_____, “**Leituras e leitores de Richard Morse: a trajetória de um livro sobre a formação da metrópole paulista**” *Anais do Museu Paulista*. São Paulo. N. Sér. v. 21 n. 2, p. 179-193, jul-dez, 2013.

_____, “**Richard Morse entre duas cidades: Nova York e São Paulo**”, apresentado no XII Congresso da BRASA na Universidade de Urbana-Champaign, Illinois, out., 2012.

_____, “**São Paulo comunidade, São Paulo metrópole: a cidade de Richard Morse**”, apresentado no I Encontro Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo, Rio de Janeiro, nov-dez, 2010.

COHN, Gabriel. “**Peripécias do autoritarismo**”. In: *Leia livros*, n. 45, abril de 1982.

DOMINGUES, Beatriz Helena. “**A problemática do tomismo e do medievalismo em Richard Morse**”. *Anais Eletrônicos do X Encontro Internacional da ANPHLAC*, São Paulo, 2012.

_____. “História e literatura na busca pela identidade na América Latina no século XX: a visão de Richard Morse”. *História da historiografia*, v. 7, p. 173-199, 2011.

_____. “Próspero devorando Caliban: Richard Morse e o modernismo brasileiro.” **O Código Morse: ensaios sobre Richard Morse**. DOMINGUES, B. H; BLASENHEIM, P. (Org.) Belo Horizonte: Editora UFMG (Humanitas), 2010.

DURHAM, Eunice. “Sobre Simon Schwartzman”. In: SCHWARTZMAN, Luisa F.; SCHWARTZMAN, Isabel F.; SCHWARTZMAN; SCHWARTZMAN, Felipe F.; SCHWARTZMAN, Michel L. (Org.). **O sociólogo e as políticas públicas: Ensaios em homenagem à Simon Schwartzman**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

FAORO, Raymundo. **Os donos do Poder**. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1958.

FERREIRA, Gabriela Nunes. **Centralização e Descentralização no Império: o debate entre Tavares Bastos e Visconde do Uruguai**. São Paulo: Editora 34, 1999.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LAHUERTA, Milton. “**Intelectuais e a resistência democrática: vida acadêmica, marxismo e política no Brasil.**” In: Cadernos AEL, v. 8, n. 14-15. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, 2001.

LAMOUNIER, Bolívar. “Bases do autoritarismo revisitado: diálogo com Simon Schwartzman sobre o futuro da democracia brasileira”. In: SCHWARTZMAN, Luisa F.; SCHWARTZMAN, Isabel F.; SCHWARTZMAN, Felipe F.; SCHWARTZMAN, Michel L. (Org.). **O sociólogo e as políticas públicas: Ensaios em homenagem à Simon Schwartzman.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

MEIHY, José Carlos Sabe Bom. “Richard M. Morse ou uma viagem entre São Paulo e a América Latina” In: DOMINGUES, Beatriz H.; BLASENHEIM, Peter. (Org.). **O Código Morse: ensaios sobre Richard Morse.** Belo Horizonte: Editora UFMG/Humanitas, 2010.

MERQUIOR, José Guilherme. “O outro Ocidente” In: **Revista Presença**, Rio de Janeiro, n. 15, p. 69-91, abr. 1990.

_____. “Raízes da tradição autoritária”. In: **Jornal do Brasil**, 20 de fevereiro de 1982.

MICELI, Sérgio. “Condicionantes do desenvolvimento das ciências sociais no Brasil (1930/1964)” In: MICELI, Sérgio (Org.). **História das ciências sociais no Brasil.** São Paulo, Vértice/IDESP, 1989.

MONTEIRO, Pedro Meira. “As Raízes do Brasil em O Espelho de Próspero.” In: DOMINGUES, Beatriz H.; BLASENHEIM, Peter (Org.). **O Código Morse: ensaios sobre Richard Morse.** Belo Horizonte: Editora UFMG/Humanitas, 2010.

_____. “A paixão latino-americana: Richard Morse” In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia M. (Org.). **Um enigma chamado Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MORSE, Richard M. Brazilian modernism. **Hudson review.** v. 3, n. 3, Autum 1950, p. 447-452.

_____. “Toward a theory of Spanish American government”. **Journal of the History of Ideas**, v. 15, p. 71-93, 1954.

_____. **Formação Histórica de São Paulo**. São Paulo: Difel, 1970.

_____. "The heritage of Latin America" In: HARTZ, Louis. **The Founding of New Societies**. New York: Harcourt, Brace & World, 1964.

_____. **O espelho de Próspero: cultura e ideias nas Américas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. "A miopia de Schwartzman". **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, nº 24, julho, 1989.

_____. **A volta de McLuhanaíma: cinco estudos solenes e uma brincadeira séria**. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

_____. "O multiverso da identidade latino-americana, c. 1920-c. 1970". In: BETHELL, Leslie (Org.). **História da América Latina**. v. VIII. A América Latina após 1930: Ideias, cultura e sociedade. São Paulo: Edusp, 2011.

NEEDELL, Jeffrey D. "Após a refeição. Comentários sobre os *papers* da sessão Indo além da McLuhanaíma: Brasileiros, norte-americanos, e o Espelho de Richard Morse". In: DOMINGUES, Beatriz H.; BLASENHEIM, Peter. (Org.) **O Código Morse: ensaios sobre Richard Morse**. Belo Horizonte: Editora UFMG (Humanitas), 2010.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. "Anotações sobre um debate" In: **Revista Presença**, Rio de Janeiro, nº16, abril, 1991, p. 26-41.

SORJ, Bernardo. **A construção intelectual do Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2001.

SCHWARTZMAN, Simon. **São Paulo e o Estado Nacional**. São Paulo: Difel, 1975.

_____. **Bases do autoritarismo brasileiro**. Rio de Janeiro: Campus, 1982.

_____. "O espelho de Morse". **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, nº 22, outubro, 1988.

_____. "O gato de Cortázar". **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, nº 25, outubro, 1989.

TENORIO, Maurício. “Profissão: Latin Americanist - Richard Morse e a historiografia norte-americana da América Latina” **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, nº 3, 1989, p. 102-132.

VELHO, Otávio. “O espelho de Morse e outros espelhos” In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, nº3, 1989, pp. 94-101.

WERNECK VIANNA, Luiz. “Americanistas e iberistas: a polêmica de Oliveira Vianna com Tavares Bastos”. In: **Dados – Revista de Ciências Sociais**, v. 34, n. 2, Rio de Janeiro, p. 145-189, 1991.

_____. PERLATTO, Fernando. “Iberismo e Americanismo” In: **Agenda brasileira: temas de uma sociedade em mudança**. BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia (Org.). São Paulo: Cia das Letras, 2011.